الفلسفة الخلقيَّة

لدى مفكرى الإسلام

دكتور
محمد السيد الجليند
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الطبعة السابعة
١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م

مقدمة

إن الحمـــد لله نحمده ونستعينه ، ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، والصلاة والسلام على صاحب الخلق الكريم سيدنا محمـــد النبـــى الأمى وعلى آله صحبه ومن سلك سبيله وعمل بسنته .

وبعد :

هذه دراسة موجزة عن الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام أردت بـــها الكشف عن جانب مهم من جوانب الفكر الإسلامى وهو ما يسمى بالنظريـــة الخلقية ، أو فلسفة الأخلاق ، هذا الجانب الذى أهمله أو تناساه مؤرخو علـــم الأخلاق فى كتاباتهم عن تاريخ الفلسفة أو تاريخ علـــم الأخـــلاق ، فـــنراهم يبدأون رحلتهم فى معظم الكتابات من الفلسفة اليونانية بمدارسها المختلفة ثـــم ينتقلون إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة فى أوربا متجاهلين تماما دور الفكـــر الإسلامى ، وخاصة الجانب الأخلاقى منه فى مسيرة الحياة الفكرية العالميـــة وإذا أشار بعضهم إلى الفكر الأخلاقى فى الإسلام فإنما يشير إلى ذلك بنـــوع من الاستحياء ، وقد يخص فى إشارته نمطا معينا مـــن الشـــخصيات كـــابن مسكويه وكتابه تهذيب الأخلاق باعتبار أن ذلك أثرا من آثار الفكر الأرسطى فى الكتابات الإسلامية وليس باعتبار أن ذلك عمل فكري له ذاتيته المستقلة ، وقد يشير البعض الآخر إلى كتابات الصوفية عن النفس ومجاهدتـــها وعـــن المراقبة والمحاسبة وإلى الغزالى ومؤلفاته والمحاسبى وأعماله والمكى وقوت القلوب وغير ذلك من كتابات الصوفية فى هذا الشأن وهى كثـــيرة ، يدعـــى هؤلاء أن هذه الكتابات الصوفية هى التى تمثل الفكر الأخلاقى فى الإســـلام ، وهذا وإن كان صحيحا فى بعض جوانبه إلا أنه لا يمثل واقع الفكر الأخلاقى فى تراثنا الإسلامى خاصة فى جانبه النظرى ، حقيقة إن الصوفية فى حديثهم

عن النفس وأمراضها ومداواتها قد سبروا أغوار النفس الإنسانية التى هى موضوع التجربة الأخلاقية لا سيما المعتدلون منهم والذين ارتبط فى سلوكهم العلم بالعمل ، لكن يبقى الجانب النظرى من القضية الأخلاقية ، وهذا الجانب هو الذى يتيه البعض به مدعيا أنه نشأ فى أوربا على يد اليونان واستمرت مسيرته فى أوربا فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة شأنه فى ذلك شأن الفكر الإسلامى كله ، أما فى خارج أوربا فليست هناك نظرية أخلاقية ولا فلسفة أخلاقية ، وهذه الفكرة الخاطئة مؤسسة على نظرية خاطئة أيضا ، وهى نظرية تفوق الجنس الآرى على جميع الأجناس ، والتى أسسوا عليها فكرة (أوربة الفكر الفلسفى والعلمى) ، وهذه المغالطة إذا جاز قبولها عند بعض الباحثين فإنه لا يجوز لنا أن نقبل ذلك لما تحتويه من مغالطات وما تنبئ عنه من تعصب ممقوت للجنس والعرق ، وقد نبهت إلى هذه المسألة فى الطبعة الأولى لهذا الكتاب التى صدرت سنة ١٩٧٩ ، وبيان ما فيها من مغالطات وتشويه للحقائق يحتاج إلى تفصيل فى القول قد يغنينا عنه الإجمال فى هذا المقام .

ومعلوم أن مهمة علم الأخلاق وضع الضوابط العامة للسلوك الإنسانى التى تنظم علاقة (الفرد بربه) ، وعلاقته بأخيه الإنسان ، وعلاقته بنفسه ، وعلاقته بالكون وما فيه ، والإسلام فى أصوله وفروعه قد وضع الضوابط العامة لهذه العلاقات وبين ما يجوز فيها ومالا يجوز منها ، وأحاطها بسياج قوى فجعلها جزء أساسيا من الاعتقاد ، وعبر عن هذه العلاقات بلفظ الحلال والحرام لتكون مشمولة بالقيم الدينية التى يرتبط فيها الفعل بالجزاء ثوابا وعقابا ، ومن هنا فإننا نجد القيم الأخلاقية الكبرى هى فى حقيقتها أوامر دينية كما أن كل أمر دينى يعبر فى جوهره عن قيمة أخلاقية ، ومن هنا ندرك عظمة الوصف القرآنى للرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله: {وإنك

لعلى خلق عظيم ﴾، ولما سئلت عائشة رضى الله عنها عن خلـــق الرســـول صلى الله عليه وسلم قالت : كان خلقـــه القرآن ، وجـــاء فى الأثر منســـوبا إلى الرســـول صلى الله عليه وسلم (تخلقوا بأخلاق الله ، وإن المرء يـــدرك بحسن الخلق مالا يدركه بالصلاة والصيام ، وأقرب الناس إلى الرسول منزلا يوم القيامة أحسنهم أخلاقا الموطأون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون) .

والرسول صلى الله عليه وسلم قد نبه المســـلمين إلـــى هـــذا الارتبـــاط العضوى الذى لا انفصام له بن الأمر الدينى والمعنى الأخلاقى حيـــث وردت الأحاديث الصحيحة لتضع الأوامر الأخلاقية فى إطارها العقائدى الصحيـــح ، بحيث نجد أن الخلل الذى يقع فى الأمر الأخلاقى يؤدى إلى خلـــل عقـــائدى يعاقب عليه المسلم يوم القيامة .

قال صلى الله عليه وسلم :

١ – لا إيمان لمن لا أمانة له ، ولا دين لمن لا عهد له .

٢ – لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه .

٣ – والله لا يؤمن (كررها ثلاث) من لا يأمن جاره بوائقه

٤ – المؤمن لا يكذب .

٥ – من غشنا فليس منا .

٦ – المحتكر خاطئ .

٧ – عدلت شهادة الزور الشرك بالله ، وجعلها من أكبر الكبائر .

٨ – لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن .

ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن .

ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن .

وهـــناك الأحاديث الكثيرة التى ربطت بين الإيمان والمبـــدأ الأخلاقـــى بحيث إذا انتفى المعنى الأخلاقى انتفى معه كمال الإيمـــان ، وهـــذا يعطـــى

المعنى الأخلاقى صفة الإلزام الدينى بحيث يصبح ذلك اعتقادا يستقر فى قلب المؤمن يحاسب عليه ثوابا وعقابا فى الآخرة ، وهذا لا نجده فى أى مذهب أخلاقى قديما وحديثا ، وهذه قضية على جانب كبير من الأهمية ، حيث يرتبط المعنى الأخلاقى بالأمر الدينى ليصبح ذلك اعتقادا راسخا يستقر فى ضمير المؤمن بالله ورسوله .

وهذا المزج والارتباط بين المعنى الدينى والأخلاقى جعل كثيرا من مفكرى الإسلام يصرف جهده ووقته إلى الجانب التطبيقى وعوامل تحويل المبدأ الأخلاقى إلى واقع يعيشه المسلم فى حياته اليومية ليضبط به علاقاته مع الله ومع الإنسان ومع النفس ومع الكون ، ولذلك فإن الجانب الأخلاقى فى الفكر الإسلامى كان فى معظم مراحله يميل إلى التطبيق والعمل أكثر منه إلى التنظير والتقعيد .

ومن هنا برز فى تراث الصوفية مؤلفات عديدة عن مجاهدة النفس ، كآداب النفس ، محاسبة النفس، أمراض القلوب وشفائها ، التحفة العراقية فى الأعمال القلبية إلخ ، وفى جانب آخر وجدنا مدارس الفقه الإسلامى المتعددة تضع القواعد العامة والضوابط التى تحكم حياة الناس فى معاملاتهم وعلاقاتهم وتضعها فى إطارها العقائدى ببيان ما يجوز ومالا يجوز وما يحل وما يحرم بحيث تكون حركة الحياة اليومية دائرة فى إطار الحلال والحرام ؟

وهذه الألفاظ وإن كانت ألفاظا شرعية إلا أنها تشمل المعنى الأخلاقى العملى بحيث يمتزج فى حياة المسلم الأمر الدينى بالمعنى الأخلاقى ويكون كل أمر دينى بالضرورة خلقا ، ولما استقر ذلك الأمر فى حياة المسلم صرف البعض منهم عن التفكير فى تأسيس نظرية أخلاقية أو بناء علم أخلاق كما هو الشأن فى الفلسفات الأخرى ، وإيمانا بأن ما ورثوه عن نبيهم ووحى ربهم أغناهم عن التفكير فى ذلك الأمر ، ورأوا أن الأفضل لهم هو التفكير

فى ضوابط التطبيق والتنفيذ ؛ ليتحول الأمر الدينى والأخلاقى إلى واقع يعيشه المسلم ، وهذا ما وجدناه عند الصوفية وعند الفقهاء وهنا أود أن أشير إلى أن الفقه الإسلامى هو فى حقيقته ضوابط أخلاقية ودينية اكتسبت صفة الإلزام الدينى لتشكل جزء من عقيدة المسلم يترتب عليه الثواب والعقاب فى الآخرة .

وهذا يفسر لنا عزوف كثير من المفكرين المسلمين عن تأسيس نظرية متكاملة فى الأخلاق فإن ذلك لم كن هدفا لهم ولا غاية ؛ لاقتناعهم بأن فى ميراث النبوة ما يغنيهم عن ذلك خاصة إن من ميراث الرسول صلى الله عليه وسلم قوله (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) ، ومن هنا صرفوا جهدهم ووقتهم فى البحث عن الضوابط التى بها يتحول الأمر الدينى والمبدأ الأخلاقى إلى واقع يعيشه المسلم فى يومه .

ولكن الفكر الإسلامى لم تخل مدارسه من ممارسة الجانب الآخر وهو البحث النظرى فى تأسيس علم أخلاق إسلامى له أصوله المستمدة من الكتاب والسنة ، والذى نحن بدورنا نباهى به غيرنا ممن يتيهون علينا باعتقادهم أوربة الفكر الأخلاقى والفلسفى ، وركزت فى هذه الدراسة على القضايا العامة كالفطرة ودورها فى الفعل الأخلاقى ، والنية ، ومصادر الإلزام الخلقى لأنها موضوع المقارنة بين فكرنا الأخلاقى والمذاهب الأخلاقية الأخرى ، وكذلك قضية الحرية الإنسانية والجانب الميتافيزيقى منها .

وأسأل الله أن يجعل عملنا خالصا لوجهه الكريم وأن يتقبله منا قبولا حسنا .

المؤلف

الفصل الأول

الإنسان أخلاقى بفطرته

أجمع المثاليون من علماء الأخلاق ومنهم فلاسفة الإسلام علـــى أن الله تعالى قد خلق الإنسان وزوده بغريزة أخلاقية تســـمى البصـــيرة ، تســـاعد الإنسان على التفرقة بين الخير والشر فى الأفعال ، والحـــق والبـــاطل فـــى الأقوال ، وتعمل على تحصيل النافع للإنسان ودفع الضار عنه ، كما يستطيع بها الإنسان أن يصدر أحكاما يقيم بها أنواع السلوك المختلفة فيميز بها بيـــن السلوك المنحرف والسلوك السوى المعتدل .

وهذه الغريزة هى الفطرة التى ولد عليها الإنسان ، وبها يواجه عمليـــة الاختيار بين البدائل أو الانتقاء فيحصل على ما يلائم الطبع ويبتعد بها عمـــا ينفره عنه ؛ ونور هذه البصيرة لا ينطفئ أبدا ، لكنه قد يغيب أو يخبو عنـــد فترات ضعف الضمير أو غيبته ، وسرعان ما يشتعل نورها فيضئ للإنســـان جنبات الحياة وذلك عند إحساسه بما يسمى بوخزات الضمير أو يثور عنـــده إحساس الشعور بالألم والندم عندما يرتكب بعض الجرائم أو الأفعال المخلـــة بالشرف والأمانة . ومهما بلغت درجة انحراف الإنسان فى سلوكه فإنه يجـــد نفسه مضطرا فى بعض الأحيان إلى الاعتراف بحب الخير وتقديس الفضيلـــة فى ذاتها ، وإن أعوزته الشجاعة إلى الارتفاع إلى مستواها وممارسة السلوك الفاضل ، ومما لا شك فيه أن رؤية أى سلوك هابط أمامنا يثير لدينا نوعا من الاشمئزاز والنفور وسرعان ما نجد أنفسنا نصدر أحكاما تلقائية بإدانة هـــذا السلوك الهابط واستحقاق صاحبه العقاب .

ومن أثار هذه البصيرة الأخلاقية أننا نكره فى أنفسنا عيوبنا الذاتيـــة ، وإذا كنا نبذل كثيرا من الجهد فى تصحيح أخطائنا فإننا سرعان ما نتلمـــس

المعاذير لتبرئة أنفسنا مما قد نحكم عليه بأنه خطأ أو يعتقد الآخرون أنه سلوك سيئ هابط . كما قد نشعر أحيانا بنوع من الخجل والخزى عندما تعرف الجماعة التى يعيش معها الإنسان أنه قد ارتكب جريمة أو خدش وجه الفضيلة بسلوكه الهابط ، وهذا الشعور مصدره الإحساس الداخلى الذى يستمد أساسا من نور هذه البصيرة الفطرية التى زود الله الإنسان بها .

الفطرة والوحى :

والقرآن قد اعتمد على هذه الفطرة فى كثير من الآيات وتأسس خطابه القرآنى على هذا الشعور العام ، وذلك الإحساس الذاتى القادر على التمييز بين أنماط السلوك المختلفة ومعرفة الخير من الشر والعدل من الظلم ، كما اعتبره أساسا فى إقامة النظام الخلقى للفرد والجماعة ، واعتمد عليه فى عرض القضايا العامة على المسلمين ، فالرسول **﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ﴾** (1) و **﴿ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ(2)﴾ ﴿قُلْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾** (3)**﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾** (4)**﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ يا أيها**

---

(1) الأعراف آية [157] .

(2) النحل آية [90] .

(3) الأعراف آية [29] .

(4) الأعراف آية [32] .

الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا ﴾ (1)﴿ **وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ** ﴾ (2) إلى غير ذلك من الآيات التى تخاطب المسلم من جانبه الوجدانى الذى ينبع من الضمير الأخلاقى فى التمييز بين الخير والشر . وإن هذا الشعور عام ومشترك بين جميع الناس فإن القرآن يقدم لنا الواجبات الأساسية التى ترتكز على هذه الفطرة الغريزية على أنها دعوة كل الرسل السابقين ومهمتهم وسبيلهم المستقيم . فلقد أمر الله كل الرسل بإقامة ميزان العدل والقسط ﴿ **وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ** ﴾(3) وأمروا أن يكسبوا رزقهم من الحلال ويعملوا صالحا ، وليس من الصدفة العارضة أن محمدا صلى الله عليه وسلم يدعو إلى ما سبق أن دعا إليه جميع الرسل السابقين ولكن هذا يبين لنا أن هناك قدرا مشتركا بين دعوة كل الرسل . وهذا القدر يتمثل أساسا فى المبادئ الفطرية العامة التى لا تخضع لعوامل البيئة والثقافة ، فالرسل جميعا أمروا بالأكل من الطيب وفعل الخيرات . والأمر بالمعروف والنهى عن الفحشاء والمنكر ، والقرآن لا ينقل لنا مبدأ أخلاقيا دعا إليه هذا الرسول أو ذاك إلا ويشير إليه فى موضع آخر على أنه واجب تلتزم به الجماعة الإسلامية . ولهذا قال سبحانه ﴿ **يُرِيدُ اللّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** ﴾ (4) ويقول فى مخاطبة الرسول ﴿ **أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ** ﴾(5).

---

(1) المؤمنون آية [51] .

(2) الأنبياء آيـة [73] .

(3) الحديد آيـة [25].

(4) النساء آيـة [26] .

(5) الأنعام آيـة [90] .

ولو نظرنا فى المبادئ الأخلاقية الكبرى التى جاءت بها التوراة والإنجيل وقارناها بما جاء فى القرآن من ذلك فإننا نجد أن القواعد الأساسية الأخلاقية التى دعا إليها جميع الأنبياء واحدة كالعدل والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والإحسان إلى الغير والصدق والأمانة وغير ذلك من الأمور التى تمثل دعائم البناء الخلاقى فى دعوة كل رسول[1] وهى كلها أمور تميل إليها الفطرة السليمة وتسعى إلى تحقيقها لأنها تلائم ما طبعت عليه أزلا من معرفة الحق ومحبة الخير .

والله تعالى قد منح الإنسان هذه الفطرة ليتمكن بها من تحقيق مصالحه وما فيه نفعه ودفع ما يضره ، وأعانه على ذلك بأسباب ظاهرة وباطنة ، ومهد له الطريق ثم أرسل رسله وأنزل كتبه لبيان ما غمض وتفصيل ما أجمل ، وأزال عنه كل علة يحتج بها على الله . لأن كثيرا مما ينفع الإنسان أو يضره لا علم له بتفصيله إلا عن طريق الوحى والرسل ، فهناك إذن عاملان يكمل

أحدهما الآخر . عامل الفطرة وعامل الشريعة . والعامل الأول (الفطرة) هو الذى يجعل القلب متفتحا لتقبل العامل الثانى ، لأن ذلك من مقتضاها . فالله قد فطر عباده على معرفة كل حق ومحبة الخير . وأول ذلك معرفته سبحانه ومحبته وتأليهه والإقرار بربوبيته ، لأن معرفته سبحانه بداية كل خير وحق وأصل لذلك . قال صلى الله عليه وسلم : (كل مولود يولد على الفطرة وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء) قال أبو هريرة اقرأوا إن شئتم قوله

---

(١) انظر : مدخل إلى القرآن الكريم . د . محمد عبد الله دراز .

تعالى (**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**) [1]. وفى صحيح مسلم (خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا ما لم أنزل به سلطانا) [2] فالرسول يخبر أن كل نفس مفطورة على الإقرار لله بالإلهية ومحبته وعبادته ، وأن هذه الفطرة عامة فى كل من يخضع لله بالعبودية . والعبودية هنا صفة كونية تعم الجميع (**إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا**) [3] والفطرة إذا فسدت أو تحولت عن الحق أو ضلت سبيلها عن معرفة الخير فإن ذلك يكون لعارض طارئ عليها من خارج ذاتها كما أشار صلى الله عليه وسلم : (فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) وكما أخبر سبحانه (فاجتالهم الشياطين) وهذا يتمثل فى عامل الشهوة والغفلة أو الجهل والهوى ، فالغفلة والشهوة أصل من أصول الشر فى الإنسان . والهوى لا يستقل وحده كدافع على ارتكاب الشر بل لابد معه من عامل آخر كالجهل . وإلا فصاحب الهوى إذا علم قطعا أن ذلك يضره ضررا راجحا انصرفت عنه نفسه بالطبع استجابة للفطرة ، لأن الله طبعه على حب النافع فلا يفعل

الإنسان ما يجزم بأنه ضرر راجح . وإذا فعله كان ذلك لفساد فطرته وجهله .

ولهذا فإن البلاء العظيم يكون من الشيطان وليس من مجرد النفس ، فإنه يزين لها فعل السيئة وارتكاب الشر ويحدثها بما فى ذلك من المحاسن

---

(١) ورد هذا الحديث في البخارى (كتاب الجنائز) باب إذا أسلم الصبى فمات ١٦٨/٢ . باب ما قيل في أطفال المشركين ٢ /١٢٥؛ ومسلم (كتاب القدر) ؛ والترمذى (كتاب القدر) ، ابن حنبل ٢/ ٢٣٣ .

(٢) أورده مسلم في (كتاب الجنة) باب رقم ٦٣، ابن حنبل ٤ /١٥٣ .

(٣) مريم آية [٣٩] .

التى يزينها للإنسان ؛ كما فعل إبليس بآدم وحواء . فقال :﴿ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا ﴾ (١)، ولهذا قال سبحانه:﴿ وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ (٢).

معنى الفطرة :

وقد اختلفت كلمة العلماء فى تفسير معنى الفطرة المذكورة فى الحديث (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) والمذكورة فى قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ .

وعامة السلف وجمهور المحدثين على أن المراد بها فى الحديث : الإسلام وقالوا إن فطرة الله التى فطر الناس عليها ؛ هى الإسلام ، وذكر هذا عن كثير من السلف فى تفسير الآية السابقة ؛ ... قالوا إن دين الله هو الإسلام . روى ذلك عن عكرمة ومجاهد والضحاك وقتادة والحسن . والدلائل على ذلك كثيرة منها :

<u>أولا :</u> أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث سألوه عن أطفال المشركين فقال لهم : (الله أعلم بما كانوا عاملين) فلو لم يكن المراد بالفطرة الإسلام لما سألوه عن ذلك : لأنه لم يكن هناك ما يغير تلك الفطرة ماداموا بين أبوين كافرين . وقوله صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه أو ينصرانه يبين انهم يغيرون الفطرة التى ولدوا عليها .

---

(١) الأعراف آية [١٢٠، ١٢١] .

(٢) الزخرف آية [٣٦] .

ثانيا : لقد شبه الرسول ذلك بالبهيمة التى تولد مجتمعة غير مجدوعة لا نقص فيها ، ثم يطرأ عليها النقص بعد ذلك بجدعها فعلم من ذلك أن التغيير وارد على الفطرة السليمة .

ثالثا : الحديث مطابق لما فى الآية الكريمة (فطرة الله التى فطر الناس عليها) وهذه الجملة وصف الله بها الدين الذى أمر نبيه بأن يقيم وجهه له فى قوله : (فأقم وجهك للدين حنيفا) ثم قال (فطرة الله) والإضافة هنا للمدح والتشريف فعلم أنها فطرة ممدوحة لا مذمومة . ويؤيد هذا كله الروايات الأخرى التى صورت الفطرة بأنها الحقيقة وبأنها هذه الملة يعنى الإسلام .

رابعا : ولو كانت الفطرة شيئا غير الإسلام لكان الرسول قد ذكر الإسلام فى جملة ما ذكر من الأديان التى تفسد الفطرة بالتحول إليها . ولقال (فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يسلمانه) ولكنه لم يذكره ؛ لأنه الدين الذى تتغير الفطرة بتحولها عنه وليس بتحولها إليه .

ولقد ذكر ابن جرير الطبرى فى تفسير الآية (فطرة الله التى فطر الناس عليها) آراء كثيرة وكلها متفقة على أن هذه الفطرة هى الدين الحنيف، ذكر ذلك عن مجاهد وابن زيد ويزيد ابن أبى مريم عن معاذ بن جبل وابن أبى نجيح وعكرمة بن حبير والضحاك وإبراهيم النخعى . وغيرهم كثيرون.

وسبب الاشتباه فى هذه المسألة هو الخلط بين أحكام الكفر فى الدنيا وأحكام الكفر فى الآخرة ، فإن أطفال المشركين لما كانت تجرى عليهم أحكام الكفر فى الدنيا مثل ثبوت الولاية لآبائهم وحضانتهم لهم وتمكنهم من القيام عليهم بالتعليم والرعاية صار يظن بعضهم – خطأ – أنهم كفار فى نفس الأمر كالذى نطق بكلمة الكفر سواء بسواء . وهذا خطأ فى الحكم ، وكونهم ولدوا على الفطرة لا ينافى كونهم تبعا لآبائهم فى أحكام الدنيا ، كما قد يكون فى بلاد الكفر من يكتم إيمانه ولا يعلم المسلمون حاله فلا يغسل ولا يصلى

عليه ويدفن فى مقابر المشركين وهو فى الآخرة من أهل الإيمان ، كمـــا أن المنافقين فى الدنيا تجرى عليهم أحكام المسلمين وهم فى الدرك الأسفل مـــن النار، فحكم الدار الدنيا غير حكم الدار الآخرة . وقول الرسول كل مولـــــود يولد على الفطرة إنما أراد به الإخبار عن الحقيقة التى ولدوا عليـــها وعـــن الثواب والعقاب فى الآخرة إذا عملوا بمقتضاها وموجبها ولـــم يـــرد بذلـــك الإخبار عن حالهم فى الدنيا ؛ لأنه من المعلوم أن أولاد الكفار يتبعون آباءهم فى أحكام الدنيا . وهذا هو منشأ الخلاف فى ذلك .

ومما ينبغى معرفته فى ذلك ، أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذ قـــال كل مولود يولد على الفطرة يعنى على الإسلام أو الحنيفية فليس المراد أنـــه خرج من بطن أمه وهو يعلم هذا الدين ويعرفه . لأن الله يقـــول : ﴿ وَاللَّـــهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُـــمُ السَّـــمْعَ وَالأَبْصَـــارَ وَالأَفْئِدَةَ ﴾[1] ولكن المراد أن فطرته موجبة ومقتضية لمعرفة كل ما هو حق ومحبة كل خير ، ونفس الفطرة تستلزم الإقـــرار بالحق ونشـــدان الخـــير ، ولهذا فقد استدل بالفطرة السليمة على معرفة الله والإقـــرار بربوبيتـــه ، لأن معرفته رأس الخير كله ، وموجبات الفطرة تحصل بعد ذلك شيئا بعد شـــئ بحسب درجة استعداد الطفل لتحصيل ألوان المعارف وحرصه على ذلـــك ، وبحسب كمال فطرته إذا سلمت من المعارض ، فيولد المرء علـــى محبتـــه لفاطره باعتباره واهب كل خير والتوجه إليه بالعبادة والدعاء ، ولـــو خلـــى المرء ونفسه وسلمت فطرته عن المعارض فلم يعرض لها مـــا يفســدها أو يغيرها لم يعدل الطفل عن ذلك شيئا آخر ، كما يولد الطفل على محبـــة مـــا يلائم طبعه والنفرة من المعارض فيشتهى الطفل ثدى أمه للإرضاع وتجـــده مدفوعا إلى ذلك دفعا كلما أحس بالجوع وبحاجته إلى ذلك ، وهو لـــم يتلـــق

---

(١) النحل آية [٧٨] .

ذلك من معلم أو مرشد بل إن ذلك كان استجابة منه لنداء فطرته التى طبعها الله على محبة النافع ومعرفته قال سبحانه موضحا ذلك المعنى ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (1) وقال جل شأنه : ﴿ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) (2) فهو سبحانه خلق الإنسان على معرفته بما ينفعه وفطره على محبة ذلك . وتفصيل ذلك يحصل للإنسان شيئا فشيئا حسب تحصيله للمعارف ، وقد يعرض لكثير من الفطر ما يغيرها عن حالتها الأولى كما يعرض للأبدان الصحيحة ما يفسد مزاجها بالعلل والأسقام ، وذلك يكون بسبب العارض الذى يعرض لها فيبعدها عن كمالها .

بين الفطرة والحاسة الخلقية :

وهذه الغريزة الأخلاقية هى التى تسمى فى الفلسفة الحديثة بالحاسة الخلقية كما يعرف الاتجاه الذى يأخذ بها باسم (مذهب الحاسة الخلقية) ويرون أن كل إنسان مزود بهذه الحاسة التى تختلف فى جوهرها عن بقية الحواس الأخرى فهى حاسة باطنة ، ووظيفتها إدراك خيرية الأفعال وشريتها وإصدار الأحكام الخلقية التى تقيم هذه الأفعال أو تلك ، وهذه الحاسة تغرى الإنسان بجلب ما ينفعه والهرب مما يضره ؛ وهى تشبه عندهم حاسة الجمال أو قوة التفكير من حيث أنها متأصلة فى طبائع البشر ، ولكنها تضعف أحيانا إذا أهملت ، كما أنها تقوى وتنمو بالتعهد والتربية الحسنة ، وترتد الأحكام الخلقية عند أصحاب هذا المذهب إلى تلك الحاسة الفطرية(3) ويرى بعضهم أن معظم الأخطاء التى يقع فيها الإنسان ترجع أصلا إلى ابتعاده عن تلك الحاسة وإهمال تلك الغريزة الإلهية .

---

(1) طه آيـة [٥٠] .

(2) الأعلى آية [٢ ، ٣] .

(3) انظر : الفلسفة الخلقية . د . توفيق الطويل ٣٢٠ – ٣٢٩ .

والمفاهيم الأخلاقية الكبرى ليست إلا معان فطرية يترجم عنها الضمير الأخلاقى فى كثير من الصور والإحساسات

المختلفة : أمرا أو نهيا ، قبولا لها أو نفورا منها ، ولقد ذهب ديكارت فى هذا الصدد إلى القول بأن كل المعانى الأخلاقية الفاضلة قد نقشها الله فى قلب الإنسان ، وأما روسو فقد وصف هذه الحاسة بأنها مبدأ فطرى للعدالة والفضيلة .

بين الفطرة والغريزة :

وإذا كانت الفطرة تميل بطبعها إلى الخير والحق فإنها لا تلزم الإنسان بسلوك معين ولا تحمل فى طياتها معنى الحتمية أو الجبر على أنماط السلوك المختلفة ، ويجب أن يكون الفرق واضحا بين الجانب الخلقى للفطرة وبين مجموعة الغرائز الدنيا فى الإنسان ، كما يجب التنبيه إلى الفرق بين متطلبات الغرائز ومقتضى الفطرة حتى تتميز لدينا الحقيقة الخلقية عما عداها من الصفات النفسية الغريزية ، فالفطرة تقتضى من الإنسان أن يعمل على تنبيه الجانب الروحى منه ، بينما تتصلب الغرائز أن يعمل على إشباع الجانب المادى فيه ، والأولى ترتفع بالإنسان إلى درجات عليا من السمو الخلقى بينما تهبط به الأخرى إلى درجات دنيا من السلوك قد تضعه فى مصاف الحيوان، ولقد نشأ من الخلط بين هذه الجوانب أن ذهب بعض الفلاسفة إلى تفسير السلوك الإنسانى تفسيرا آليا أشبه بالتفسير الهندسى لعمل الآلة الميكانيكية . وبنو رأيهم فى ذلك على أساس أن الإنسان ليس إلا مجموعة من الغرائز التى يحتاج كل منها إلى نمط معين من السلوك لكى يسد حاجته ، وسلوك الإنسان نفسه ليس إلا استجابة لا شعورية لحاجة هذه الغرائز ، وليس له فى ذلك نوع من الحرية أو الاختيار وإذا أراد الإنسان أن يخرج أو يتمرد على أوامر الغرائز، فإنه سيلقى من ذلك أشد أنواع العقاب النفسى والجسمى معا ،

فالذكاء أو الغباء ، والجبن أو الشجاعة ، والفضيلة أو الرذيلة والكرم أو البخل إلى غير ذلك من الأمور ، قالوا إنها غرائز يوجد الإنسان مزودا بها من حين ولادته ولا شأن له بشئ من ذلك ، وهم يريدون من وراء ذلك نفى مساءلة الإنسان عن عمله حيث لا خيار له فى شئ منها .

يقول شوبنهاور (الفيلسوف الألمانى) : يولد الناس أخيارا أو أشرارا كما يولد الحمل وديعا ، والنمر مفترسا ، وليس لعلم الأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعاداتهم كما يصف التاريخ الطبيعى حياة الحيوان .

ويقول الفيلسوف الألمانى (كانت) : أن الذى يشاهد موقف الإنسان فى ظرف معين ويعرف سوابق تصرفاته فى مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبؤا صادقا بما يفعله الإنسان فى هذا الظرف المعين ، كما يتنبأ العالم الفلكى بكسوف الشمس وخسوف القمر فى ساعة محدودة [1].

ويقول (اسبينوزا) مؤيدا فكرة (كانت) : أن أفعال الناس كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية التى تحدث ويمكن استنتاجها بالضرورة المنطقية الهندسية كما يستنتج من طبيعة المثلث أن مجموع زواياه تساوى زاويتين قائمتين [2] :

فكلا الفيلسوفين (كانت ، واسبينوزا) يفسران السلوك الإنسانى تفسيرا آليا من خلال معرفة مجموعة الغرائز التى توجه هذا السلوك ، ولقد يسعفهم فى ذلك التفسير بعض النظريات الحديثة فى علم النفس التى تصور الإرادة الإنسانية على أنها مؤشر حساس لحاجة الغرائز ، فهى سجينة فى نطاق

---

(١) انظر : محمد عبد الله دراز ، كلمات فى مبادئ علم الأخلاق ، ط القاهرة ١٩٥٣ ص ٦-٧.

(٢) نفس المرجع .

الغرائز والطبائع يستحيل معها وجود نوع من الاختيار ، ولقد صرح دافيد هيوم (الفيلسوف الإنجليزى) بأن شعورنا بالحرية ليس إلا وهما وخداعا ، ولقد أولع هذا الفريق من المفكرين بالتفسير المادى للسلوك الإنسانى ، استجابة منهم لطابع العصر الذى عاشوه فلقد غلب على عصرهم البحث فى القوى وطابع المادة وخصائصها وأرادوا أن يطبقوا ما توصلوا إليه من قوانين علمية ثابتة على سائر العلوم ومنها علم النفس والاجتماع ، وهم بذلك يجعلون الطبائع البشرية كلها عاجزة عن التطور والارتقاء لو صح ما ذهبوا إليه .

ولو كان ما ذهبوا إليه فى ذلك حقا فلماذا أذن وضعت الشرائع والقوانين . وما هو دور المصلحين والمربين بل والأنبياء والرسل عامة ، وأنت لو رأيت أحد أنصار هذا المذهب وقد سطا لص على سيارته أو أمواله فسرقها وأراد أن يحاكمه أمام القانون، وقلت له أن اللص لا ذنب له فيما فعل ، وإنما هو مضطر إلى ذلك بما فيه غرائز لا يستطيع الانفكاك عنها أو عدم الاستجابة لها ، لسخر منك واتهمك بالجنون ، لأن منطوق هذا المذهب نفسه لا يتمشى مع ما فى الإنسان من غرائز عليا يجب أن تكون لها السيادة حتى يتحقق للإنسان آدميته ليرتفع بها عن مستوى الكائنات الأخرى .

ويقول ليفى بريل (فيلسوف فرنسى) : أن ميولنا الحسنة أو القبيحة التى نجئ بها إلى هذا العالم عند ولادتنا ، هى طبيعتنا ، فكيف نكون مسئولين عن طبيعة هى ليست من عملنا ، أو على الأقل ليست من عملنا الشعورى الاختيارى[1].

---

(١) المرجع السابق .

ويؤكد ليفى بريل هنا ما ذهب إليه الفيلسوف الألمانى شوبنهاور من أن الإنسان يولد خيرا بطبعه أو شريرا بطبعه ، وهو غير مسئول عن طبيعة ليس له يد فى صنعها على هذا الجانب أو ذلك . وهذا الرأى يخالف ما ذهب إليه جمهور المفكرين من كبار الفلاسفة وعلماء النفس قديما وحديثا ، فإن الإنسان – كما ذهب إلى ذلك معظم المفكرين – قد ظهر فى دراسة طبيعته الفطرية اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الأول : يرى أن الإنسان خير بطبعه وأنه مفطور على حب الخير ومجبول على حب النفع ، والشر يعرض له حين يغفل عن فطرته ، وإلى هذا الرأى ذهب الفلاسفة المتفائلون أمثال سقراط والرواقيون والمعتزلة وابن تيميه وابن القيم والسلف عموما من مفكرى الإسلام .

الاتجاه الثانى : ويرى أن الإنسان شرير بطبعه والخير عارض عليه ، وهذا مذهب المتشائمين ويبدأ من البوذية ، فأصحاب المنفعة واللذة ، وعلى هذا الرأى معظم فلاسفة المسيحية ، ولعل من هذه الفكرة قد نشأ فى المسيحية أن الإنسان منذ خطيئة آدم عليه السلام قد انقلب شريرا ، وأنه لا حيلة له فى إصلاح نفسه إلا بمخلص إلهى . ولا نجد بين مفكرى الإسلام من ذهب إلى هذا الرأى .

الاتجاه الثالث : ويرى أن الإنسان خلق مستعدا لقبول الخير والشر جميعا وهو قول جمهور الفلاسفة وعلماء النفس والتربية فى عصرنا الحديث وإلى هذا الرأى ذهب الغزالى وابن خلدون من مفكرى الإسلام غير أنهما يضيفان إلى ذلك أن الإنسان خلق بطبعه أميل إلى الخير منه إلى الشر، وقد فصل الغزالى موقفه فى ذلك بحيث نتبين فيه وجه الدقة وقوة الملاحظة ذلك أن من نظر إلى ما فى الإنسان من العنصر الروحى قال إنه خير بطبعه

، ومن نظر إلى العنصر الجسمانى أو الحيوانى قال أنه شرير بطبعه ، ومن نظر إليهما معا كما هو الأصوب – قال بالاستعداد للأمرين جميعا .

وليست هناك صعوبة فى تعميم حكم الفطرة هذا على الأجيال إن راعينا اختلاف عوامل البيئة والوراثة وما قد يفعله ذلك من طباع حميدة أو ذميمة مكتسبة من الآباء ، لأن عوامل الوراثة إنما يظهر أثرها واضحا فى الجوانب العضوية أو الميول والرغبات والعادات ، والتقاليد . أما الجانب الفطرى فهذا من صنع الله وحده . ولاحظ ذلك فى الطفل الصغير فلا تظهر عليه عوامل البيئة أو الوراثة إلا بعد مرحلة كافية لكى يتكيف فيها بعادات وتقاليد البيئة ويتأثر بها .

ومهما يكن من أمر فإن الذين اختلفوا فى شأن الفطرة الإنسانية اتفقوا على أنها عامة وشاملة للجنس البشرى بأسره مع اختلاف الزمان والمكان ، ولم يزعموا أنها خيرة فى البعض شريرة فى البعض الآخر ، بل هى إما شريرة فى النوع البشرى كله وإما خيرة فيه كله ، وإما كلاهما معا . ومع اختلافهم حول طبيعة الفطرة فإنهم اتفقوا على أن هذه الفطرة قابلة للتغير والتحول ، وذلك إما لامتزاج هذه الفطرة وتكوينها من عنصرى الخير والشر كما ذهب البعض ، وإما لمرونتها وقبولها للتغير كما ذهب أصحاب الاتجاهين الآخرين . فإذا أسلمنا مع أصحاب النزعة التشاؤمية أن الإنسان يولد شريرا بطبعه ، وسلمنا أيضا أن التحول إلى الطبع الآخر صعب وشاق لتوقف ذلك على عوامل خارجية ، فأى دليل يملكه هؤلاء على استحالة تحول طبع الإنسان من شرير إلى خير . وأى دليل يستطيع أن يقدمه هؤلاء على أن الطبع البدائى الذى يولد عليه الحيوان – بله الإنسان – يصل إلى درجة الاستحالة فى تغيره وتبدله ؟

لقد استطاع الإنسان ترويض الحيوان الأعجم فى كل العصور وهـذب من طباعه ونقلها من النفور إلى الإلف ومن الصعوبة إلى السلاسة والانقياد ، وأصبح الإنسان يداعب الحيوان والطير ويعلم الجوارح . فإذا كان هذا هو شأن غرائز الحيوان وطباعه فكيف بالغرائز الإنسانية التى أثبت علم النفس المقارن أنها أسلس قيادا ومرونة ، ولو سلمنا جدلا استعصاء هذه الغرائز على المحو والإثبات فلا نسلم استعصاءها على التهذيب والتعليم ، وهذا هو دور المصلحين وعلماء الأخلاق ، فإن الفطرة بما فيها من عناصر الخير أهل أن تتعهد بالرعاية حتى تتخلص من سلطان الغرائز .

وعلى ذلك فإن علم الأخلاق ، والتربية الخلقية تكون عبثا كما قال (بريل وشوبنهاور) إذا كانت هذه الفطرة خلقت خلقا كاملا مستجمعا كل أطوارها ، أو تكون قد خلقت بطريقة جامدة لا تصل معها إلى الكمال ولكن ثبت أنها ناقصة بالفعل كاملة بالقوة فهى منطوية على إمكانيات الكمال ، قابلة لما شاء الله من درجات الترقى والسمو، ولهذا فقد اتسع مقام الجهاد أمام المجاهدين بدءا من الرسول إلى عالم الأخلاق ، ولا يخفى ما لرجال التصوف فى هذا المقام من تجارب ورياضات روحية وصلوا بها إلى مقامات عليا .

وهناك نوعان من السجايا أو الطباع الغريزية يجب أن نفرق بين أثرهما فى سلوك الإنسان وفى الحكم الأخلاقى على هذا السلوك .

النوع الأول : طباع يقتصر أثرها على صاحبها فقط بمعنى أنها لا تهتف به إلى سلوك أخلاقى أو دنئ ، فهم إذا قالوا إن الإنسان يولد متفائلا أو متشائما ألمعى الذهن أو بطئ الإدراك ، منطويا أو محبا للجماعة ذكورا أو شديد النسيان ، فهذه صفات قد يولد بها الطفل فعلا ، ولكن هذا النوع من

الطباع لا صلة له بعلم الأخلاق ولا ينال من موقف القائلين بطبيعة الفطـــرة الخيرة .

النوع الثانى : وهو الطبـــاع التى تحفز صاحبها على فعـــل الخـــير أو الشر ، وهى ما تكون ذات نزعة عملية فتقود صاحبها إلـــى الفضيلـــة ، أو الرذيلة كالشجاعة أو الجبن ، والسخاء أو البخل ، فهذه الطباع ونحوها هـــى التى تجعل صاحبها راغبا فى العمل الأخلاقى أو راغبا عنه . وهنا يجـب أن نفرق بين دواعى الفطرة وبين قبولها ، فكل عمل الفطرة أنها تدعو صاحبـــها وتلح عليه أن يتخذ سلوكا معينا ، ولكن فى وسع الإنسان أن يقبل النـداء وأن يرفضه . والله تعالى حين وصف الجانب السيء فى النفس الإنســـانية عـــبر عنه بقوله جل شأنه . **﴿ إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾** ولم يقل إنـــــها حاكمـــة بالسوء أو ملجئة إليه وعلى الإنسان أن ينفذ أوامرها أو أن يعصاها .

وقال جل شأنه فى تصوير عمل الشيطان **﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُـــم مِّـــن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِـــي فَـــلاَ تَلُومُونِـــي وَلُومُـــواْ أَنفُسَـــكُم﴾** (إبراهيم :٢٢) فكل عمل الشيطان هو مجرد الدعوة والتزيين ، أما المسئولية واللائمة فتقع على الإنسان نفسه لأنه قد استجاب لدعوته بإرادته واختيـــاره ، والإرادة وإن كانت تتصل بسائر الأجهزة النفسية فى الإنسان إلا أنـــــها فـــى الوقت نفسه منفصلة عنها فى اتخاذ القرارات السلوكية ، فهى متصلة ببـــاقى الأجهزة على سبيل الاستشارة فقط وليس على سبيل الارتباط الآلى .

لهـــذا كان خطاب القرآن الكريم يجعل المسئولية كاملة على الإنســـان قال تعالى : **﴿ بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِـــهِ بَصِـــيرَةٌ وَلَـــوْ أَلْقَـــى مَعَـــاذِيرَهُ﴾** (القيامة:١٣،١٤) **﴿ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَـــهُ يَـــوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا اقْرَأْ كَتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَـــوْمَ عَلَـــيْكَ حَسِـــيبًا)** (الإسراء :١٣) .

الفطرة بين المعتزلة والأشاعرة :

نجد بين مفكرى الإسلام من عرض بـــالحديث عمـــا يسـمى بـــالطبع والغريزة ، فالجاحظ والنظام يتحدثان عن وقوع المعرفة للإنســـان بـــالطبع والجبلة والغريزة ؛ وناقش الخياط هذه الفكرة فى كتابــه (الانتصـــار) كمـــا عرض لها القاضى عبد الجبار فى كتابه (المغنى) وشرح الأصول الخمســة. يقول الجاحظ فى شرحه لهذا المعنى (أعلم أن الله جل ثناؤه خلق خلقه ثـــم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار . وهذا فيــهم طبــع مركــب وجبلة مفطورة ... وهذه الخلال غرائز فى الفطرة وكوامن فى الطبع جبلــة ثابتة وشيمة مخلوقة[1] وفى الحقيقة لا نجد من بين المعتزلة من فطــن إلـــى دور الفطرة فى معرفة الحسن والقبيح والنافع والضار ، ولا نجد فى تراثــهم إلا بعض هذه الإشارات من الجاحظ التى يعرض لها أثناء حديثه عن المعرفة فلم يهتموا بها اهتمامهم بالعقل ، ولم يبحثوا عنها كمصدر أخلاقى هام مـــن المصادر التى اعتمد عليها الإسلام فى تأسيس نظامه الأخلاقى . وإنما بهرهم نور العقل فأهملوا نور البصيرة والفطرة . وإذا كنا نجد فـــى تراثــهم مثــل إشارات الجاحظ إلى الفطرة والجبلة ، فإن ذلك لا يشكل مذهبا عنده ولا يبنى قاعدة أو أصلا ترجع إليه فى معــرفة الخير والشـــــر . وكذلك الأشاعرة لا نجــد بينهم من اهــتم

ببيان دور الفطرة فى معرفة الحسن والقبيح وإنما صرفوا كدهـــم إلـــى الرد على المعتزلة وشغلهم ذلك عن الحديث عن الفطرة ودورها . ولو تنبــه المعتزلة والأشاعرة إلى الفطرة وأهميتها لعلموا أن العقل والشرع لا يــأمران

---

(١) رسائل الجاحظ -١- ١٠٢- ١٠٣ تحقيق عبد السلام هارون القاهرة ١٩٦٤ .

إلا بما تقتضيه الفطرة السليمة وأن الرسل إنما بعثوا لتكميل هذه الفطرة وتقويتها . ولو لم تكن الفطرة مركوزة على التمييز بين الحسن والقبيح ، لما قبلت دعوة الرسل إلى ذلك وما استجابت لها لأن أوامر الشرع ونواهيه إنما جاءت لتأكيد ما فطرت عليه النفوس ، فتأمر بما ينفع الإنسان دينا ودنيا وتنهى عما يفسد حاله ولا قبل له بالعلم بوجه قبحه، ولا صلاح للخلق إلا بذلك . وهذا مفطور وثابت فيهم سواء بعثت إليهم الرسل أم لا . وعلمهم بالنافع والضار يكون بحسب عقولهم وتصورهم لذلك ومعرفتهم به ، ولهذا بعثت الرسل بتحصيل المصالح ودرء المفاسد وتقليلها .

ولا بد أن نشير هنا إلى أن المعتزلة كانوا أقرب فى منهجهم العقلى من مذهب الفطرة وأن معظم الأدلة التى قدموها فى تقرير مذهبهم تصلح أدلة على إظهار دور الفطرة كما هى أدلة على إظهار دور العقل، وإذا اعتبرنا العقل مظهرا من مظاهر الفطرة ، كان لنا أن نقول إن المعتزلة قدموا لنا زادا هائلا فى الاستدلال على دور الفطرة فى معرفة الحسن والقبيح .

ونجد الغزالى يخرج من بين الأشاعرة فذًا عملاقا فى حديثه عن النفس والقلب وأحوالهما ، وخصائص النفس وأقسامها والطريق إلى علاجها وعن جنود القلب وتقلباته ، وعنده أن وسائل التربية والأدب إنما تكون لاستخراج ما فى القوة والخلق إلى الفعل ، وهذا يكون لمن ركبت السجية الصالحة فيه ، والسجية فعل الحق لا قدرة للبشر على تكوينها ، فتكون النار فى الزناد هو فعل الله المحض واستخراجه يكسبه الآدمى ، فهكذا الآداب منبعها بالسجايا الصالحة والمنح الإلهية[1] ، فالسجية أو الطبع عنده هى أساس لكل خلق حسن وعمل جيد . وهذه هى الفطرة الطيبة ، ولكن الغزالى فى حديثه عن هذه الأمور لا يمثل اتجاهه الأشعرى التقليدى الذى يأخذ فيه بمذهب

---

(١) الرسالة اللدنية : ١٠٩ مجموعة الرسائل الفرائد ط . الجندى.

الأشاعرة أو ينتصر فيه لمذهبهم ، وإنما يمثل هنا اتجاهه الصوفى الذى مـلأ عليه حياته فيما بعد ، فهو حين يتكلم عن النفس وأنواعها والسجايا الطيبـة إنما يتحدث عنها، ليعرف لكل منها دواءها من الرياضة الروحية والمجـاهدة الصوفية ، فهو هنا ليس أشعريا وإنما هو صوفى بالدرجة الأولى ولذلك فإنه يقول بعد ذلك مباشرة : (ولما هيأ الله تعالى بواطن الصوفية بتكميل السجايا الكامنة فيها توصلوا بحسن الممارسة والرياضة إلى استخراج ما هـى فـى النفوس مركوزة بخلق الله تعالى فصاروا مؤدبين مهذبين) [1].

ولقد وضع الغزالى كثيرا من الكتب والرسائل التى تحدث فيـها عـن النفس وخواطرها وقواها ، مثل معراج السالكين وروضة الطالبين ، وعرض لذلك فى مواضع كثيرة من الإحياء . ولكننا لا نلتقى فى هذه الكتب بالغزالى الأشعرى ، وإنما نلتقى بالغزالى المتصوف . وفى الدراسات المنهجية لا بـد أن نفرق بين الطابع العام للمذهب وبين المنهج الخاص بأحد أفراده ، وخاصة إذا كان هذا المنهج يمثل مرحلة تطورية فى حياة الفرد وهذا ما حدث بالنسبة للغزالى . فإنه بعد أن سلك المنهج الصوفى واعتبره منهجا آمنا فى الوصول إلى الحقيقة ، لم يتعرض لمثل هذه القضايا التى نحن بصددها مـن خـلال منطق المذهب الأشعرى ، إنما عرض لها خلال نظرته ومنهجه الصوفـى ، لذلك فإننا نجد عند الغزالى من وسائل التربية النفسـية وعـلاج أمراضـها المختلفة وعللها الكامنة ما لم نجده عند غيره من رجال المذهب الأشـعرى، ودراسة هذا الجانب فى حياة الغزالى تتصل بدراسة الجانب الصوفـى مـن حياته وليس بالجانب الأشعرى منها ، لذلك أثرنا عدم التعرض لها خلال هذه الدراسة حتى لا نخلط بين جوانب حياة الغزالى المختلفة .

---

(١) المصدر السابق .

والنفس بطبعها حية كثيرة التحول والتقلب من حال إلـــى حـــال ، لأن الآدمى كما أخبر صلى الله عليه وسلم (حارس همام) أى كثير الهم وجاء فى الحديث أن القلب أشد تقلبا من القدر إذا استجمعت غليانا[1] فـــالتقلب والإرادة من لوازم النفس كما أن الحركة من لوازمها كذلك، وكون النفس نفســا هــو معنى كونها مريدة متحركة ، لأنها حية الحياة الطبيعية وإذا لم تتحرك نحـــو ما فطرت عليه من جلب للنافع ومحبة الخير تحركت لتحصيل ضـــده وهـــو حصول الضرر والشر . وهذا لا يكون إلا لمؤثر من خارج ذاتهـــــا كمـــا سبق . غير أن سبب ذلك هـــو غفلتها عن موجب فطرتها ، لأن سعادتها هى أن تحيا الحياة النافعة الكاملة التى مقصودها تحصيل ما ينفع الحى ويستفاد به ، لأن الحى لابد له من لذة أو ألم ، فإذا لم يحصل له ما يتلذذ به لم يحصـــل مقصود الحياة، لأن الألم ليس مقصودا ولا غرضا للحياة .

ولذا كان من طبع النفس اللازم لها وجود الإرادة وتحصيل العمل، فـــإذا أرادت الحق وعملت الخير كان ذلك من تمام فطرتها ومقتضى ذاتها ، وهـــذا من تمام إنعام الله على العباد ، وإلا فلا بد لها من مراد آخر ، ينشأ عنه فعل السيئات واجتلاب الضرر . وهذا ينشأ فيها من كونها لم تعرف الحـــق ولـــم تستجب لنداء الفطرة . وهذا بالتالى أمر عدمى لا ينسب إلى الله وإنما ينسب إلى النفس لجهلها أو لغفلتها . ومن هنا كان يقول صلى الله عليه وسلم فـــى دعائه : (الشر ليس إليك) .

ولما كانت هذه المعاني قد تخفى على كثير من الناس لدقتها من ناحيـــة ولعدم انشغال الإنسان بها من ناحية أخرى وحين يجدون فى الشرائع أمـــورا قد يدق على الفهم وجه الحكمة فيها فيظنون أن هـــذا معـــارض لمـــا فيـــه

---

(١) ورد الحديث فى ابن حنبل ٦/٤.

مصالحهم . وهذا خطأ جسيم ، فالله سبحانه أعلم بما فطر عليه عباده ، حكيم فى أمره وشرعه يعلم ما فيها من العواقب الحميدة والغايات النبيلة، وقد نبه سبحانه إلى أن من الأمور ما قد يرفضه الإنسان لجهله به وانشغاله عنه وعدم علمه بما فيه من مصالح أو ما يترتب عليه من درء المفاسد قال تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ٢١٦] فبين سبحانه أن ما أمرهم به يعلم ما فيه من المصلحة والمنفعة لهم التى اقتضت منه سبحانه أن يختاره ويأمر به مع علمه أنهم يكرهون ذلك ، لعدم علمهم بتفصيل ما فيه من المصالح أو لانشغالهم عنه بنفع عاجل يظنونه خيرا من ذلك . فهذه الآية تبين أن ما أمر به الشرع فهو خير وإن كان ذلك شاقا على النفوس قبوله . وأن ما يحبه الإنسان ويختاره قد يكون شرا وهلاكا له .

دور الإرادة :

ومما يبين ذلك أن حركات الإنسان الاختيارية يكون سببها إرادة الإنسان للشئ المراد وحرصه على تحصيله . فإذا أمكن للإنسان أن يعرف الحق والخير وينشده لنفسه – وهذا هو الواقع – كان فيه قوة تقتضى ذلك وتطلبه . لأن الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا من ذات المريد ورهنا باختياره هو ، وليس سببها من خارج نفسه فالعلة المرجحة للفعل الاختيارى هى إرادة الفاعل ، ولا يشترط فى تحريك هذه الإرادة نحو الشىء المراد إلا شعورها به وإحساسها بالحاجة إليه،فما فى النفوس من قوة المحبة للخير والحق والنافع إذا شعرت به تقتضى حبه وتتحرك الإرادة نحوه ، فتنبعث القوة لتحصيله إذا لم يكن هناك معارض من خارج . وهذا موجود ومشاهد فى الأطعمة والأشربة وأنواع المعرفة . فقد ثبت أن فى النفوس قوة المحبة لذلك،

وأن فيها قوة الشعور به فيلزم من هذا وجود محبة الخير والحق بالفعل عند وجود المقتضى إذا سلم من المعارض .

والطباع لا تقبل من المعارف إلا ما يناسبها ويلائمها وأنت إذا أخذت إنسانا وحيوانا ودعوتهما إلى معرفة المربع أو المثلث أو إصدار قيمة خلقية على فعل ما فإن ذلك يتقبله الإنسان ويرفضه الحيوان ، وليس ذلك إلا لأن الإنسان فطر على معرفة الحق ، بل أصول المعارف جميعها وخلت من ذلك طبيعة الحيوان واختلاف المحل القابل هنا هو الذى جعل الإنسان يقبل المعرفة ويرفضها الحيوان .

ومن خصائص الفطرة أنها تتقبل الحق بذاتها ولا تحتاج إلى وجود شرط من خارج ذاتها أو تحتاج فى ذلك إلى عامل خارجى عنها ، وإنما يتوقف ذلك على عدم المعارض لها وعدم طريان ما يفسدها من الشبهات الفاسدة . وهذا لا يمنع أن يكون العامل الخارجى قد يذكرها إذا نسيت أو ينبهها إذا غفلت ، ويحركها نحو النافع لها إذا فترت عن طلبه ، كما لو خوطب الجائع والظمآن بصنوف الطعام والشراب أو خوطب المحتلم بوصف النكاح ، فإن ذلك مما يحرك الجائع والظمآن والمحتلم ويحرك فى أنفسهم الشهوة الكامنة فيهم بالقوة نحو تحصيل الطعام والشراب والنكاح ، وليست مخاطبتهم فى ذلك تحدث لهم الإرادة بعد أن لم تكن فيهم أو تجعلها وجودية بعد أن كانت عدمية ، فكذلك الأسباب الخارجية عن الفطرة المحركة لها أو المكملة لها ، فإنه لا يتوقف عليها وجود ما فى الفطرة من الشعور بالحق ومحبة الخير ومعرفته لكنها تذكر الفطرة بما طبعت عليه وتحركها نحو تحصيل النافع ، وتنبهها وتزيل ما قد يعرض لها من عوائق . ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى قد سمى ما تكمل به الفطرة بأنه ذكرى وذكر وتذكرة وجعل رسوله مذكرا . قال سبحانه : ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: ٢١] ﴿إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ﴾ [المزمل : ١٩] ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ ﴾ [ق :٣٧]

﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة : ٢٢١] ﴿ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ وهـــذا كثـــير فـــى القرآن الكريم ، يبيّن فيه أن القرآن تذكرة للفطـــرة بما طبعـــت عليـــه مـــن معرفـــة الخالق ومحبة الحق والخير . وأن الرسول نفسه إنما هـــو مذكـــر للإنسان بذلك المعنى .

وهكذا شأن الشرائع التى جاءت بها الرسل . فإنها أمر بمعروف أو نهى عن منكر . وإباحة الطيب وتحريم الخبيث وتحقيق العدل ومحاربة الظلـــم . وهذه كلها أمور مركوزة فى فطرة الإنسان . وكمال تفصيله وتوضيح مبهمة موقوف على الرسل . وحصول مقتضى الفطرة من معرفة الحق والإقرار به لا يتوقف على تحقيق شرط من الخارج كما سبق لأن ذلك موجود فيها بالقوة وإنما يتوقف على انتفاء المانع والمعارض ، ولهذا فإن الرســـول صلـــى الله عليه وسلم لم يذكر شرطا يتحقق به مقتضى الفطرة بل ذكر ما يمنـــع ذلـــك ونص على ما يعارض موجبها فقال صلى الله عليه وسلم (فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) فتغير الفطرة بالتهويد أو التنصير متوقف على شـــرط خارج عن الفطرة وهو فعل الآباء بأبنائهم ، أما وجود مقتضى الفطرة مـــن معرفة الله ومحبته فلا يتوقف على شرط بل متى انتفى المانع والمعارض فإن ما كان فيها بالقوة يتحقق وجوده بالفعل عند وجود الداعى ، وهذا لا يمنع أن ما تكتمل به الفطرة يتوقف على ما جاءت به الرسل .

والنفس لا يمكن أن تكون خالية من الشعور والإرادة والحركـــة ، لأن هذه المعانى من لوازم كونها نفسا ، فالشعور والإرادة من لوازم حقيقتـــها ، ولا تتصور النفس إلا أن تكون شاعرة ومريـــدة ، ومـــادامت هـــى مريـــدة وشاعرة فلا بد لها من مطلوب مراد ضرورة كونها مفطورة علـــى ذلـــك . وكل مراد فأما أن يراد لنفســـه أو يراد لغيره ، والنفس لها مرادات كثـــيرة ومتنوعة ، غير أنها على كثرتها لابد أن تنتهى إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره منعا للتسلسل فى العلل الغائية ، وذلك المراد لنفســـه هـــو

الخير والحق الذى يتمثل فى معرفة الله أولا باعتباره حقيقة الحقائق وواهب كل خير ، ثم معرفة النافع للنفس ثانيا ، ولا تخلو كل نفس من هذا اللون من المعرفة لأن ذلك من لوازم كونها نفسا ، وعلى هذا الأساس المغروز فى طبائع بنى لآدم كانت مخاطبة القرآن للناس على سبيل التذكير كما سبق (١).

ولقد أفصح الرسول صلى الله عليه وسلم عن هذا المعنى فى غير ذلك من الأحاديث التى تبين أن الناس فطروا على معرفة الحق ومحبة الخير وأن ذلك عام فيهم وإن التحول عنه لا يكون إلا لشبهة أو غفلة ، وكثيرا ما كان صلى الله عليه وسلم يقول الخير عادة والشر لجاجة (والبر ما اطمأن إليه القلب وسكنت النفس والشر ما حاك فى الصدر) .

والرسول كان يعتمد على وجود هذه الغريزة فى النفوس ويحيل عليها فى معرفة الخير والشر والحق والباطل والحلال والحرام وخاصة فى مواطن الشبهات وكان يقول (استفت قلبك وإن أفتاك الناس .. وقد يعبر عن هذا المعنى أحيانا بالقلب ، وأحيانا بالضمير ، وأحيانا بالعقل ، وأحيانا بالنفس والمقصود من كل هذه الألفاظ التنبيه إلى معنى واحد هو أن الإنسان مفطور على معرفة الحق وإرادة الخير .

وينبغى ألا نفهم من كون النفس مفطورة على حب الخير وإرادة الحق أنها معصومة عن الخطأ فى تحديد معنى الحسن والقبح والخير والشر فى بعض الأحوال ، ولكننا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن ذلك الخطأ الذى قد يحدث لها ، إنما يكون حيث يجتمع فى الفعل جهتا الخير والشر ، أو الحسن والقبيح فتختلف الأنظار وتختلط الأمور فى ترجيح أى الجهتين ، أو حين يجتمع فى الفعل نفع قريب عاجل ولذة سريعة مع نفع أكثر منه شمولا

---

(١) انظر العقل والنقل لابن تيميه : ٤-٩٦-٢٠٤-١١١،-١٢٤ مخطوط ١٨٢ عقائد تيمور وانظر أيضا شفاء العليل لابن القيم نشره مكتبة المعارف ٣٨١ ـ ٤١٥.

وعموما ولكنه آجل وليس عاجلا ، فتقع العقول فى حيرة ويحتاج الأمر إلـــى شئ من التروى البعيد عن الهوى وفى مثل هذه الحالة نجد القـــرآن يحـــدد المسئولية فيجعلها كاملة على الإنسان ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَـوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ ﴾ [القيامة ١٤،١٥] ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَـــن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾ [الشمس : ٨ – ١٠] فالله ألهم النفوس معرفة مواطن الإصابة. والخطأ ، أما فلاح النفس وتزكيتها أو عدم حبها فيرجع إلى اختيار الإنسان نفسه وتبصره لعواقب الأمور .

الأخـــلاق

اللـــفظ والمعنى

تطلق كلمة الأخلاق مستعملة كصفة للسلوك الإنسانى، فيقال : رجـــــل ذو أخلاق حسنة أو فاضلة ، كما يقال رجل ذو أخلاق سيئة أو قبيحة . ولكن هذا الوصف لا يطلق على شخص ما إلا إذا عُرف ذلك الشخص واشتهر بين أقرانه بهذا اللون من السلوك بحيث يتكرر منه ويصبح له عادة وسجية وطبع ، فيصدر عنه الفعل بدون تكلف منه ولا مشقة ولا روية، فإذا كـــان هنـــاك شخص عُرف بين أقرانه بالكرم مثلا وصار ذلك الكرم وصفا لازما له حتـــى يصير له الفعل طبعا وعادة بدون تكلف ولا افتعال صح أن يقال عنه أن خلقه الكرم . لكن إذا لم يتكرر منه الفعل بالتالى لم يتعود عليه ولم يصبح الكـــــرم طبعا وسجية له ولا صفة ملازمة له لا يصح أن يقال عنه أن خلقه الكـــرم ، حتى ولو وقع منه الفعل مرة أو مرتين .

إذا تصورنا دلالة مصطلح " الأخلاق " على هذا النحو يمكن أن نتكلـــم عن التعريفات المتعددة للأخلاق فى القواميس اللغوية المختلفة ، وفى المعاجم المتخصصة بالفن ومؤلفات علماء الأخلاق ، لوجود صلة قويـــة بيـــن هـــذا التصور السابق لمصطلح الأخلاق وتعريفات الأخلاق المتعددة ، وكذلك بيـــن المعنى الاصطلاحى والمعنى اللغوى العام ، فإذا تصفحنا المعاجم اللغوية نجد أن الأخلاق جمع خُلُق وأن الخلق هو الطبع ، السجية ، العــــادة ، الديـــن ، وتوصف به الحالة النفسية المصاحبة لوقوع الفعل من الإنسان ، فهو وصـــف للحالة الباطنية التى يقع عليها أو يقع بمقتضاها فعل الإنسان وهو بهذا المعنى العام يستعمل فى وصف الأفعال القبيحة والحسنة على سواء ، فيقـــال هـــذا إنسان طبعه حسن أو طبعه سيئ ، سجيته طيبة أو سجيته ســـيئة ، عادتـــه حسنة أو عادته قبيحة ... إلخ .

أما عند علماء الأخلاق فاستعمال لفظ " الأخلاق " له ضوابطه وشروطه و خصائصه التى وضعها علماء الأخلاق حتى يصح أن يوصف الفعل بمقتضاها أنه فعل أخلاقى ، كوجود النية والإرادة والدوافع الباعثة على الفعل وغايته ونتائجه .. إلخ .

ولقد تعددت تعريفات " الأخلاق " واختلفت ألفاظها من مفكر إلى آخر لكنها فى مجموعها لا تتعارض ، وإنما تتكامل فيما بينها ، فقد عرف ابن مسكويه الأخلاق على أنها (حالة للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا روية) ، وهذه الحالة التى أشار إليها مسكويه هى مجموعة الأعمال الباطنة من الباعث على الفعل والإرادة منه وهل الإرادة من الفعل خيرة طيبة أو إرادة سيئة شريرة ، وهذه الأعمال الباطنة كلها من أعمال القلوب التى لا يطلع عليها إلا الله سبحانه وتعالى، ولها أثرها الكبير فى الحكم على الفعل بأنه أخلاقى أو غير أخلاقى ، وعلى هذا فإن الشكل الخارجى الذى يقع عليه الفعل لا يكفى فى وصفه بأنه فعل أخلاقى بل لا بد من معرفة الأفعال الباطنة التى يكون عليها خلقه.

ويشير مسكويه فى تعريفه للأخلاق إلى أنها تنقسم إلى قسمين :

أخلاق مكتسبة من البيئة والواقع الذى يعيشه الإنسان .

أخلاق فطرية غريزية يولد بها وعليها الإنسان بمقتضى خلقته .

ومثال الأخلاق الفطرية التى ولد الإنسان على محبتها بمقتضى فطرته ، محبة الحق والصدق ، فإن هذين الخلقين يولد الإنسان محبا لهما بجبلته ومقتضى خلقته حتى وإن لم يمارس فى حياته العملية وهو يكره الكذب وقول الباطل حتى وإن مارسها فى حياته .

أما الأخلاق المكتسبة من الحياة العملية التى تحتاج إلى تدريب وترويض عليها ، مثل الشجاعة فى ملاقاة الأعداء ، والصبر على المكاره ، فمزاولة هذه الفضائل والتعود عليها وتكرارها تجعل منها عادة وطبعا وسجية

للإنسان حتى تصدر عنه هذه الأخلاق بلا تكلف ولا روية ، فتصير كأنها أخلاق غريزية فطرية ولكنها فى واقع الأمر ليست كذلك .

أما أبو حامد الغزالى فقد عرف الأخلاق بأنها : هيئة فى النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر أو روية ، فإن كانت الهيئة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا ، وإن كان الصادر الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقا سيئا ، ويلاحظ على تعريف الغزالى أمران :

الأول : الهيئة التى يصدر عنها الفعل لا تكون حسنة إلا إذا كانت محمودة فى الشرع حسنة فى العقل معا وهو بذلك يشير إلى الترابط التلازمى بين أحكام الشرع وأحكام العقل، فكل أمر مدحه الشرع وأمر به يكون محمودا عقلا وبالتالى يستحق الوصف بأنه فعل أخلاقى، أو يوصف بأنه فعل حسن ، والأفعال المحمودة شرعا قد أمر بها الشارع وأعطاها حكما شرعيا حسب أهميتها فى بناء الدستور الأخلاقى الذى ينبغى أن تسير الأمة على هداه ولعل من هنا نفهم السر فى أن تجئ الأحكام الشرعية – وهى أحكام وأوامر أخلاقية – على مستويات متدرجة فى الإلزام والالتزام بها من المسلم فهناك فرض العين ، فرض الكفاية ، الواجب ، السنة ، المندوب ، المكروه ، الحرام ، فإن أهمية هذه المستويات فى التدرج من مستوى إلى آخر يتصل بأهميتها فى بناء المجتمع المسلم على أسس أخلاقية وعقائدية لا انفصال بينها أبدا ، ولذلك نجد السنة النبوية قد ربطت المبادئ الأخلاقية الخاصة بالعلاقات الإجتماعية بين الناس بالعقيدة وأصول الدين ، فقال صلى الله عليه وسلم :

-لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه .

-عليكم بالصدق فإن الصدق يهدى إلى البر والبر يهدى إلى الجنة وإياكم والكذب فإن الكذب يهدى إلى الفجور والفجور يهدى إلى النار .

-من غشنا فليس منا .

-عدلت شهادة الزور الشرك بالله .

ومن يقرأ كتب الآداب فى دواوين الحديث (البخارى ومسلم) وكتب السنن يجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ربط كل أمر أخلاقى بالدين وجعل ممارسته من كمال الإيمان وبالعكس ، ربط بين ممارسة الأمور غير الأخلاقية ونقص الإيمان أو عدمه فقال صلى الله عليه وسلم :

آية المنافق ثلاثة إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أئتمن خان وفى رواية (إذا خاصم فجر وإذا عاهد غدر) .

لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق ، وهو مؤمن ولا يشرب الخمر وهو يشربها وهو مؤمن .

أرأيت كيف ربط الرسول صلى الله عليه وسلم بين هذه المبادئ الأخلاقية والإيمان وجودا وعدما ، بحيث إذا تحققت هذه المعانى الأخلاقية تحقق كمال الإيمان ، وإذا انتفت فقد انتفى معها كمال الإيمان .

الثانى : أما الملاحظة الثانية التى أشار إليها الغزالى فهى أن هذه الهيئة النفسية التى يصدر عنها الفعل لابد أن تكون راسخة متأصلة فى النفس بحيث تكون طبعا لازما وسجية دائمة لا تنفك عنها النفس فى سلوكها حتى يصح أن تسمى خلقا ، ويلزم عند ذلك أن تتكرر الأفعال من الإنسان على هذا النحو الأخلاقى لتصير عادة لا يشعر معها الإنسان بشئ من التكلف أو لا يحتاج عند وقوع الفعل منه إلى وقت أو إلى التفكير فيه (أفعل أو لا أفعل) بل بمجرد أن يعيش الإنسان موقفا معينا يقتضى منه فعلا أخلاقيا معينا، يجد المرء نفسه مدفوعا إلى ممارسة الفعل الأخلاقى بدون تفكير ولا روية ، كما إذا رأى فقيرا يحتاج إلى مال أو مريضا يحتاج إلى مساعدة ، فإنه يجد نفسه مدفوعا إلى الفعل بدون تفكير بمقتضى طبعه الخير وسجيته الطيبة ، أما إذا وقع منه الفعل بشئ من المعاناة النفسية أو التكلف فلا يصح أن يسمى ذلك

خلقا وهذا الشرط ربما كان محل إجماع بين مفكرى الإسلام لكى يصـــح أن يوصف الفعل بأنه أخلاقى .

علم الأخلاق

لم يهتم مؤرخو علم الأخلاق بتعريفه كعلم مستقل له قواعده وضوابطـه قدر اهتمامهم بالحديث عن الأخلاق فى ذاتها والسلوك الأخلاقى ، ولذلك قـد يصعب على الباحث فى الدراسات الأخلاقية أن يعثر على تعريف لهذا العلـم بوصفه علما مستقلا عن الدراسات الفلسفية ، وقد لا تجد فى هذا الحقل مـن الدراسات تعريفا جامعا مانعا لعلم الأخلاق ، وإنما هى محاولات يقوم بـــها بعض المؤرخين لعلم الأخلاق يعبرون بها عن نظرتهم للأخلاق فى ذاتـــها ، ومن حيث مصدرها ؛ هل هو الدين أو الفطــرة ، أو مـن حيـث غايتـــها ومقاصدها ، هل هى تحقيق المعنى الأخلاقى أو تحقيق المصلحة والمنفعـة ، وقد تتعلق النظرة بالفعل الأخلاقى من حيث الدوافع والبواعث ...إلخ وهكـذا نجد نظرة المفكرين إلى هذا العلم تختلف بحسب الناحية التى يركزون عليـها فى الفعل الأخلاقى نفسه لكى يوصف بأنه أخلاقى . ولذلك وجدنا المحاولات التى وضعــوها كتعريف لعلم الأخلاق لم ترق إلى مستوى التعريف الجـامع المانع .

ولعــل من أسبــاب هذه الصعوبة التى واجهت علماء الأخـــلاق فـــى الاتفاق على تعريف واحد أنهم اختلفوا حول تسميته (علما) هـــل يصـــح أن يطلق على الدراسات الأخلاقية لفظ (علم) أم لا . فقد رأى بعض المفكريـــن أن كلمة علم بمعناها الدقيق لا تطلق إلا على ما يخضع للتجربة المعملية فقط كالكيمياء والهندسة وعلوم الطبيعة والرياضيات ، فهذه المجموعة من العلـوم يمكن أن نسميها علما لأنها تقبل التجربة ، ونستطيع أن نتحقق من صدقـــها بالتجربة ، أما مفردات علم الأخلاق فلا تخضع للتجربة والمعمل وبالتـالى لا يصح أن نسميها (علما) وهذا الرأى قد قال به أنصار المدرسة الوضعية مـن

علماء الاجتماع والوضعية المنطقية ، حتى إن بعضهم صرح بأن الأخلاق كلمة لا معنى لها ولا مدلول لها فى الواقع الحسى ، واستبدلوا بالأخلاق العادات الاجتماعية فجعلوها موضوعا للدراسات الاجتماعية بديلا عن الأخلاق ؛ ولكن المثاليين من علماء الأخلاق قد رفضوا هذا الرأى وقدموا أدلتهم على تهافته ، وارتضوا أن يطلق على الدراسات الأخلاقية لفظ (علم) وبالتالى فقد وضعوا له تعريفات تعبر عن وجهة نظرهم فى الناحية التى ينبغى الاهتمام بها لكى يوصف الفعل بأنه أخلاقى . وهل هى الدوافع والبواعث أو الغايات والمقاصد فتكلموا عن الواجب ، والبواعث والإلزام الخلقى ... إلخ .

ومهما يكن من أمر فنحن من جانبنا نستطيع أن نعرف علم الأخلاق بأنه (علم عملى يهتم بالبحث فى الضوابط الكلية التى ينبغى أن يجئ على مقتضاها السلوك الإنسانى الفاضل . ومن هذا التعريف نستطيع أن نتعرف على أهم قضايا هذا العلم ومبادئه التى تمثل حقل الدراسات الأخلاقية ، فهو علم عملى يهتم بسلوك الفرد وضوابطه التى تحكم علاقته بنفسه ، وعلاقته بالمجتمع وما فيه ، وعلاقته بالكون ، وعلاقته بربه .

وهذه العلاقات الأربع لا بد أن تكون منضبطة بالقيم والمبادئ الأخلاقية فى تناول الإنسان لها وتعامله مع هذه الأشياء، حتى لا يكون هناك مجال للعبث أو الإفساد فى هذه العلاقات التى تتسع دائرتها لتشمل كل مجالات الحياة المحيطة بالإنسان وفى دائرة هذه العلاقات الأربع تتلاقى اهتمامات علم الأخلاق ومقاصده مع الدين وأهدافه ومقاصده، لأن تنظيم هذه **العلاقات كلها مشمولة برعاية الدين ومقاصده.**

وعلم الأخلاق علم معيارى يهتم بالبحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الفاضل ، كما يهتم بوضع المثال والقدوة الحسنة التى يجب أن يتأسى بها الفرد ، لكى يكون فاضلا فى سلوكه من حيث الدوافع والبواعث ، ومن

حيث الغايات والمقاصد ، وتكون مهمة علم الأخلاق حينئذ منحصرة في وضع القواعد أو المبادئ والضوابط الأخلاقية التي ينبغي أن يجيء سلوك الإنسان مطابقا لها ، كما يهتم هذا العلم بالبحث في الإرادة ومدى مطابقة الفعل لها إلخ ، وهل الإرادة من الفعل إرادة حسنة أم إرادة سيئة ، فإذا أعطيت إنسانا مبلغا من المال فينبغي أن تسأل نفسك ماذا تريد من هذا الفعل هل تريد أن يعرف الناس أنك كريم معطاء ، أم تريد اكتساب الود والصداقة مع هذا الشخص . أم تريد بذلك وجه الله وفعل الخيرات . كل ذلك لا يعرف إلا بمعرفة نية الفاعل وماذا يقصد من فعله .

كما يهتم علم الأخلاق بالبحث في مصادر الإلزام الخلقي وضوابطه ، ومصدر المعرفة بالفعل الأخلاقي في نفسه هل هو العقل أو هو الدين والشرع . كما يهتم كذلك بالبحث في الحرية الإنسانية ومسئولية الإنسان عن فعله ، وعلاقة ذلك بمسائل القضاء والقدر ، وهل الإنسان مجبر على ارتكاب الأفعال السيئة ومباشرة القبيح أم له حرية الاختيار بين البدائل ؟ ، وقد تتحد علاقة علم الأخلاق بغيره من العلوم الأخرى في ضوء معرفتنا بموضوعات علم الاجتماع وعلم النفس وغير ذلك من العلوم التي تهتم بالإنسان كموضوع لدراستها .

بين الأخلاق والدين

من أهم ما يميز الأخلاق الإسلامية ارتباطها الوثيق بالدين فى أوامـــره ونواهيه ، فما أمر الشرع إلا بما هو أخلاقى وما نهى إلا عما هـــو قبيـــح ، ومن هذه العلاقة تستمد سلطة الإلزام الخلقى قوتها من سلطة الديـــن وقـوة تأثيره فى القلب الذى يمتلئ بنور الإيمان، فينعكس ذلك على سلوك الأفـــراد التزاما بالقيم الخلقية وتنفيذ للأوامر الدينية ، وليس غريبا أن نقرأ فى كتـــب المعاجم اللغوية أن من بين معانى لفظ الأخلاق "الدين" وفى ضوء هذا المعنى نجد كثيرا من علماء التفسير يتأولون قوله تعالى : **﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾** بمعنى إنك على دين عظيم ، كما روى ذلك عن ابن عباس .

ومما يؤكد هذا الارتباط والتكامل ما جاء فى الحديث الشريف من قولــه صلى الله عليه وسلم : إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ، فلفظ الحديث جـــاء فى عبارة تفيد معنى الحصر أو القصر ، بمعنى حصـــر وظيفـــة الرســـول وبعثته فى أنه جاء لكى يتمم مكارم الأخلاق .

وهذا الحديث الشريف يرشدنا إلى أمرين مهمين جدا :

الأول : أن الإنسان جاء إلى هذه الحياة وهو مـــزود بـــالفطرة القابلـــة والمستعدة لتقبل كل خلق حسن وخير ، وترفض كل خلق ردئ ومســـيء ، وأن هذه الفطرة هى الركيزة الأساسية التى تجعل الإنسان يستعد لأن ينـــهض متساميا بنفسه عن كل خلق رديء ربما يكون قد اكتسبه من البيئة التى يعيش فيها ، إلى الخلق الحسن السنى ، ويظل هكذا فى حالة ترق وسمو إلى ما هو أفضل دائما طلبا للكمال والتزود بالأخلاق الفاضلة ، ولعل مـــن هنـــا نجـــد الإنســـان الذى يرتكب جريمة أو يخدش وجه الفضيلة غير راض عن نفســه دائما ، وهو فى حالة عدم استقرار نفسى وإن شئت فقل فى حالة خصام مـــع

نفسه ؛ لأنه حين يرتكب فعلا غير أخلاقى فإنه يتناقض بفعله هذا مع فطرته السليمة التى جبلت على محبة الخير وكراهية الشر .

ولعلك تلاحظ ذلك بينك وبين نفسك ، فأنت حين تكذب مثلا فإن اللسان يرتكب الكذب وقد يتكرر ذلك منه مرات ومرات فى الوقت الذى يكون القلب غير راض عن ذلك الفعل وموقن تماما أنك تكذب حتى لو أضفت إلى كذبك جرما آخر فأقسمت بالإيمان المغلظة أنك صادق . فالقلب يكون فى واد واللسان فى واد آخر ؛ لأن القلب يتعامل بلغة الفطرة السليمة بينما يتعامل اللسان بلغة الجوارح التى قد يخدعها الواقع وشهوات النفس فترتكب ما لا يرضى عنه القلب ويناقض منطق الفطرة ، خاصة إن كان يحقق لصاحبه منفعة عاجلة ، وهذا الإحساس بالتناقض الداخلى يحسه كل فرد بينه وبين نفسه حين يرتكب فعلا غير أخلاقى .

الأمر الثانى : إن هذا الحديث يرشدنا إلى أن الأوامر والنواهى الدينية بمستوياتها المتعددة تحمل فى مضمونها المعنى الأخلاقى الذى يتصل مباشرة بإصلاح الفرد والمجتمع على سواء ، وإن الشرع قد ألبس هذا المعنى الأخلاقى حكما شرعيا ليستمد منه قوة الإلزام به للمسلم وربطه بالعقيدة الإسلامية ربطا محكما، ليعلم المسلم من ذلك أن إهمال الفعل الأخلاقى هو فى صميمه إهمال للأمر الدينى وتفريط فيه ومن هنا جاءت الأوامر الأخلاقية التى أجمعت عليها الأديان السماوية ونادت بها المذاهب الأخلاقية الكبرى فى صيغة الأوامر الإلهية لتكتسب قوتها فى الإلزام من قوة إيمان صاحبها وامتلاء قلبه بحب الله وطاعته . قال تعالى :

﴿ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل : ٩٠] .

﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [النحل :٩١] .

﴿ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء :٥٧] ويأمرنا بالعدل مع الأعداء كما أمرنا به مع الأصدقاء قال تعالى : ﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [المائدة :٩] .

﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللّهِ أَوْفُواْ ﴾ [الأنعام :١٥٣] .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ [التوبة:١٢٠] .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاء مِّن نِّسَاء عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [الحجرات : ١١] .

﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾ [١: سورة الهمزة] .

﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴾ [المطففين : ١-٣] .

﴿ وَلاَ نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [يوسف : ٥٦] .

فكل هذه أوامر أخلاقية جاءت فى صيغ دينية لتكسب قوة الالتزام بها من ربطها بالعقيدة الإسلامية وبكمال الإيمان ، وبأركان الإسلام من صلاة وصيام وزكاة ، فيزداد الإيمان بكمال الإلتزام بالأوامر الأخلاقية إذا اقترن

بها نية القربى إلى الله وينقص بنقصان ذلك ، فتجد القرآن الكريم يأمر المسلم بالصلاة أو الصيام أو العبادة المطلقة ، ثم يردفها بمفردات الأوامر الأخلاقية ليربط المسلم أهمية الأخلاق بأهمية الدين فى نفسه ؛ وبأهمية أركان الإسلام التى جاء الأمر الأخلاقى مقترنا بها . قال تعالى : **﴿ وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا ﴾** [النساء : ٣٦] .

﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴾ [المدثر ٤٢ : ٤٥] .

﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴾ [سورة الماعون : ١-٣] .

ونجد فى السنة النبوية كثيرا من الأحاديث التى تربط الأوامر الأخلاقية بالعقيدة ، لتدل على كمال الإيمان قال صلى الله عليه وسلم .

عدلت شهادة الزور الشرك بالله .

المؤمن لا يكذب .

من غشنا فليس منا .

لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه .

الإيمان حسن الخلق .

والله لا يؤمن (قالها ثلاث) قيل من هو يا رسول الله ؟ قال : من بات شبعانا وجاره جائع وهو يعلم ، فانظر كيف ربط الحديث الشريف بين كمال الإيمان والفعل الأخلاقى .

وعليك أن تقرأ وصايا لقمان لابنه وهو يعظه لتعلم كيف قرن القـــرآن الكريم أهمية الأوامر الأخلاقية بالاعتقاد وأصوله قال تعالى : ﴿ **يَا بُنَيَّ لَـــا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًــا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْـــكَ إِلَـــيَّ الْمَصِـــيرُ وَإِن جَاهَدَاكَ عَلى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِـــي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَـــا كُنتُـــمْ تَعْمَلُونَ يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَـا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْـأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُـــضْ مِـــن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ** ﴾ [لقمان :١٢-١٨] ثم زادهـــا تفصيلا ووضوحا فى ربط الأخلاق بالعبادة لتكتســـب أهميتـــها وضـــرورة الالتزام بها فى أول سورة المؤمنون قال تعالى : ﴿ **قَـــدْ أَفْلَـــحَ الْمُؤْمِنُـــونَ** ﴾ [المؤمنون: ١-٨] .

ولقد جسد القرآن الكريم الشخصية الأخلاقية فى صفات عباد الرحمـــن التى ذكرها فى سورة الفرقان لنعلم منها كيف كانت هذه الشمائل الأخلاقيـــة سببا فى اكتساب هذه الصفة الدينية العظيمة (عباد الرحمن) قال تعـــالى : ﴿ **وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَـــاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْـــرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا إِنَّهَا سَاءتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا وَالَّذِيـــنَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَـــعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَـــن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ... وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِـــاللَّغْوِ مَـــرُّوا كِرَامًا** ﴾ [الفرقان :٦٣ – ٧٢] .

واقرأ كذلك كيف قرن القرآن الأوامر الأخلاقية بالإيمان فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ... وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾[فصلت:٢٩-٣٤] .

واقرأ كيف قرن القرآن الكريم النهى عن سوء الخلق والأفعال المنكرة بالنهى عن الشرك بالله . قال تعالى :

﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللّهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [الأنعام ١٥١-١٥٣] .

وهذا قد تكرر فى القرآن الكريم كثيرا حيث تجد الأوامر الأخلاقية تلبس فى القرآن الكريم ثوب الأوامر الدينية لنتبين من ذلك قداسة الأخلاق فى الإسلام وأنها المنبع الوحيد لصلاح أحوال الأمة أفرادا وجماعات وإن رسل الله جميعا حملوا عبء هذه الأمانة ليبلغوها للناس فى صيغة الأمر الإلهى فقرنوها بالجزاء الأخروي عند الله ثوابا أو عقابا وجعل مسئولية التطبيق لهذه المبادئ معلقة برقاب المسلمين - كل على حسب استطاعته - وإن إهمالها أو ضياعها من المجتمع هو المقدمة الضرورية لانهيار المجتمع كله .

ولا نريد أن نستطرد فى ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التى جعلت من الالتزام الأخلاقى معلما أساسيا من معالم الالتزام الدينى على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة والأمة ، ولكن الذى أود الإشارة إليـــه هنا أن الأمم كالأفراد فى ضرورة التزامها بالقيم الأخلاقية وهو معلم أساســى من معالم التزامها بالدين ، فتتسع دائرة مسئولية الأخلاق فى الإسلام لتشــمل فى عمومها كل مستويات البناء الاجتماعى للأمة ، الفرد ، الأسرة ، الدولة ، مؤسسات الدولة ليعمل الجميع تحت مظلة الأوامر الأخلاقية التى هـــى فــى صميمها أوامر دينية، ولذلك نجد فى القرآن الكريم أوامر دينية تخص الأسرة وتنظم العلاقة الأسرية على نحو تربوى ، يغرس فى نفوس الأبنـــاء كيــف يتعاملون مع الوالدين وتضع الأبوين فى مواجهة مباشرة مع مسئولياتهما عن غرس المبادئ الأخلاقية فى نفوس الأبناء عن طريق القدوة فــى الســلوك ، وإرشادهم إلى الالتزام بالأوامر الدينية والصبر على ذلك ، والتعــود علــى تحمل مشقة هذا اللون من التربية حتى يتعود الأبناء على السلوك الأخلاقـــى ويصير لهم عادة وطبعا ملازما لهم.

بل إن القرآن الكريم يعلمنا كيف نربى الأولاد على التعامل مع الوالديـن فى حياتهم الخاصة ، وكيف يحترمون خصوصية الحياة بين الوالدين ، فـــلا يدخلون عليهم فى مجالسهم الخاصة بدون استئذان ، ولا يقتحمـــون عليـــهم غرفات النوم بدون إذن ليتعود الطفل منذ الصغر على احترام الخصوصيـات لكل شخص حتى الوالدين ، إن الرقى بمستوى التربية الأخلاقية فى داخـــل الأسرة قد جعله القرآن الكريم مهمة أبوية تتعلق مسئوليتها بالوالدين يســألان عن إهمالها أو التفريط فيها أمام الله يوم القيامة .

وقد أرشدنا القرآن إلى ذلك فى ســـورة النور، قال تعـالى : ﴿ يَـا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُــمْ

ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [النور : ٥٨ – ٦٠] .

ثم يرشد القرآن إلى نوع من الخلق الرفيع الذى يزرع الحب والمودة بين الأهل والأقارب والأصدقاء يقول تعالى : ﴿ فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ﴾ [النور : ٦١] كما أكد هذا المعنى ما جاء فى الحديث الشريف : ألا أدلكم على شئ إذا فعلتموه تحاببتم . أفشوا السلام بينكم .

كما لفت القرآن الكريم أنظارنا إلى فن التربية السليمة التى تبدأ بوضع الضوابط الأخلاقية وغرسها فى النفوس منذ الصغر ليتعود النشء عليها خاصة ما يتصل منها بغرائز الجسد وشهوات النفوس التى يصعب معالجتها إذا هى استحكمت فى توجيه السلوك نحو إشباع الغرائز والخضوع لهوى النفس ، لذلك تجد القرآن ينبهنا إلى الأخذ بأسلوب الوقاية أو العلاج الوقائى ، وهو خير وسيلة للتربية منذ الصغر . فلكى يتعود المرء على خلق العفة مثلا تجد الآيات الكريمة تحذر من الوقوع فى المقدمات التى تؤدى إلى الرذيلة أو الاقتراب منها فتأمر الآيات بغض البصر الذى هو بريد الزنى ، قال تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ

أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾
[النور: ٣٠-٣١] .

إن هذا اللون من العلاج الوقائى يساعد على بناء المجتمع على الفضيلة خاصة إذا اهتمت الأسرة بزرع هذه الفضائل فى نفوس الأبناء منذ الصغر حتى إذا شب الأطفال عن الطوق لا يجدون مشقة ولا عناء فى الالتزام بهذه الفضائل .

وكما نبه القرآن الفرد المسلم إلى ضرورة الالتزام بالأوامر الأخلاقية نبه كذلك الأمم والشعوب إلى أهمية الالتزام بالقيم الخلقية ، وجعل ذلك الالتزام عنوانا لتحضرها وتماسك بنائها الاجتماعى ، وإن غياب القيم الأخلاقية أو تغييبها تحت أى مسمى هو نذير فناء الأمم ومقدمة اندثار حضارتها كما قال الشاعر :

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت — فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا

وقال آخر :

وإذا أصيب القوم فى أخلاقهم — فأقم عليهم مأتما وعويلا

ومن هنا جاءت تحذيرات القرآن الكريم من سوء العاقبة للأمم التى فرطت فى عبادتها الأخلاقية ، فانتشر فيها الظلم وغاب العدل ، وغابت عنها المساواة وحلت المحسوبية ، ووسد الأمر فيها إلى غير أهله ، وضاعت الحقوق وضيعت الأمانات وأكلت أموال الناس بالباطل ، كل ذلك أو بعضه كفيل بضياع الأمة وزوال الملك قال تعالى :

١- ﴿ وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا ﴾ [الكهف : ٥٩] .

٢- ﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ﴾ [الحج : ٤٣] .

٣- ﴿ أَن لَّعْنَةُ اللّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ [الأعراف : ٤٣] .

٤- ﴿ وَاسْتَفْتَحُواْ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴾ [إبراهيم : ١٨] .

٥- ﴿ وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذَاقَهَا اللّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ ﴾ [النحل : ١١٢] .

إن هذا الربط الواضح بين الأوامر الأخلاقية والعقيدة الإسلامية يدعونا إلى التساؤل حول أحكام الشرع الإسلامى ومستوياتها وما تشتمل عليه من معان أخلاقية أساسية فى بناء المجتمع وما تعبر عنه من أصول وقواعد، ينبغى الأخذ بها فى مناهج التربية فى مؤسساتنا التعليمية ، كما يدعونا إلى التساؤل أيضا لماذا لم يهتم دارسوا الفقه الإسلامى وأصوله ببيان المعانى الأخلاقية فى مسائل الفروع الفقهية مسألة وبيان أثرها فى تماسك البناء الاجتماعى والحفاظ عليه ؟، إن مقاصد الشريعة الإسلامية تدور فى فلك " تحقيق المصالح ودرء المفاسد " ، وهذه هى مهمة علم الأخلاق الذى يغلب فيه جانب العمل على النظر ، لقد نبهت فى السبعينات من القرن العشرين [1] إلى أهمية الربط بين علم الفقه والأصول من جانب وعلم الأخلاق فى الإسلام من جانب آخر وأن مهمة العلمين واحدة إذ هى تتركز فى بيان ما يجوز ومالا يجوز ، الحلال والحرام ، ما هو أخلاقى وما هو غير أخلاقى انطلاقا من الترابط الضرورى بين الدين والأخلاق وهذا يحتاج

---

(١) راجع الطبعة الأولى من هذا الكتاب .

إلى اهتمام المتخصصين فى الفقه إلى لإبراز هذه المعانى النبيلة فى دراسة الفقه بدلا من دراسة مسائله بشكلها التقليدى الجاف .

خصائص الأخلاق الإسلامية

لا شك أن هناك علاقة وثيقة بين أخلاقيات الأمم والشعوب ومنطلقاتها الحضارية ، حيث تتجسد فى مجموعة القيم الأخلاقية للأمم خصائص حضارتها التى تميزها عن حضارة غيرها من الأمم الأخرى ، فالحضارة الغربية مثلا يغلب عليها الطابع المادى المتمثل فى إشباع حاجة الجسد وتحقيق رغباته ، بينما تختفى منها – أو تكاد – مظاهر الاهتمام بالجانب الروحى والعمل على إشباع حاجاته الفطرية ، مما ترتب على ذلك انفصام فى شخصية الفرد ، حيث تتحقق للجسم المادى كل رغباته الحسية وأهمل الجانب الروحى تماما وأصبح المرء هناك فى حالة فقر روحى أشبه بالجائع الذى يحتاج إلى ما يسد رمقه أو الظمآن الذى يبحث عن ماء يروى به غلته . فانتشرت بينهم ظواهر الانتحار والإحساس بافتقاد معنى الحياة ، وضياع قيمة الوجود وغايته واختزلوا الوجود الإنساني كله فى الجانب المادى فقط ، فلا حياة بعد الموت ، وليس هناك غاية وجودية نسعى إليها .

والحضارة الإسلامية جاءت على النقيض من ذلك تماما ، حيث اهتمت بالجانب الروحى والمادى معا ، فلم تجعل لأحد الجانبين غلبة على الآخر ، فعرفت للجسم حقوقه وحافظت عليها ولم تهمل الجانب الروحى بل إعترفت به وبأثره فى توجيه السلوك الإنسانى نحو غاية أخلاقية مطلوبة تتوازن فيها حاجات الجسم والروح معا ، ومن هنا كانت الأخلاق الإسلامية صورة حية تجسد الطبيعة الإنسانية فى أبعادها المختلفة ما علمناه منها وما لم نعلمه، فتتميز بالواقعية المستمدة من طبيعة الإنسان نفسه التى تجمع بين المادة والروح والتى جمع بينهما القرآن الكريم فى صورة تلازمية لا تقبل انفكاك

أحد الجانبين عن الآخر، فالقرآن الكريم قد أشار إلى الجانب المادى وأكـده كحقيقة واقعية لها أثرها فى بناء الإنسان ، قال تعالى :

﴿ وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴾ [نوح :١٧]، وقال سبحانه : **﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ ﴾** [طه : ٥٥] **﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴾** [المؤمنون :١٢] .

ولا شك أن هذا الجانب المادى له آثاره ومتطلباته فى السلوك الإنسانى التى لا يجوز إغفالها .

وفى نفس الوقت نجد القرآن الكريم قد أشار إلى الجانب الروحى الذى يحتاج من الإنسان إلى مراعاته وإشباع حاجاته لأن أثر الجانب الروحى فى سلوك الإنسان قد يكون أقوى وأشد أثرا من الجانب المادى ، وقد لا يشعر به الإنسان حينا ، لكنه لا يفقد أثره فى السلوك وفى خلق التوازن الروحى والنفسى للإنسان .

قال تعالى : **﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾** [ص : ٧١] فقد بنيت الآية الكريمة أن الإنسان خلق على نحو خاص يجمع بين المادة الطينية والنفخة الإلهية التى صار بها إنسانا مكرما استحق أن تؤمر الملائكة بالسجود له . وهذه الخاصية الإنسانية المكرمة لم تكتمل إلا بالجمع بين هذين **الجانبين فى شكل متوازن معتدل بحيث لا يكون لأحد الجانبين الغلبة على الجانب الآخر ، ليكون السلوك الإنسانى تجسيدا حيا لإنسان متكامل الجوانب سوى الرغبات والمقاصد، وضرورة التوازن بين هذين الجانبين (المادى والروحى) والعمل على إيجاد التوازن بينهما فى سلوك الإنسان قد أضفى على الأخلاق الإسلامية خصائص ومميزات جعلتها تنفرد بها عن الدراسات**

الأخلاقية فى المذاهب الفلسفية المختلفة . ومن أهم الخصائص التى تتميز بها الأخلاق الإسلامية :

١-أنهـا تستمد قوة الالتزام بها من قوة الإيمان بالعقيدة الدينيـة التـى جعلت المبادئ الأخلاقية جزءا أساسا من شعائر الدين وأوامره . والرسـول صلى الله عليه وسلم قد ربط بين السلوك الأخلاقى وكمال الإيمـان ربطـا محكما ، فجعل صلى الله عليه وسلم التخلق والسير على مقتضـى الأوامـر الأخلاقية من كمال الإيمان ، ولقد جاءت الأوامر الإلهية لتؤكد هذه المعـانى وتجعل منها أمرا شرعيا يكلف به المؤمن ليثاب عليه فى الآخرة إذا فعله بنية القربى إلى الله تعالى ويعاقب على تركه وإهماله . ومن هنا نجد أن المبـادئ الأخلاقية الكبرى (العدل – الوفاء – الصدق – الأمانة) وما تفرع عنها من مفردات أخلاقية قد أمر بها الإسلام على أنها تكليف شرعى ودليـل علـى صحة الاعتقاد وكمال الإيمان ، وأن أى خلل يتطرق إليها بالإهمال أو عـدم الالتزام فإن ذلك الخلل ينسحب بالتالى على صحة الاعتقاد وكمال الإيمـان ، وإذا كانت هذه المبادئ تمثل قيما أخلاقية فى جميع المذاهب الفلسفية قديمـها وحديثها فإنها كذلك محل اتفاق بين جميع الأديان السماوية على أنها أوامـر إلهية جاءت بها التوراة وبشر بها الإنجيل وصدقهما القرآن الكريم .

ونجد السنة النبوية المطهرة قد ربطت كذلك ربطا محكما بين مفـردات علم الأخلاق وكمال الإيمان بحيث إذا انتفى الالتزام بالسلوك الأخلاقى ينتفـى تبعا لذلك كمال الإيمان مما يجعل المؤمن مطالبا شرعا ودينا بتنفيذ كل مـا أرشدت إليه مبادئ الأخلاق من منطلق إيمانى عقيدى دينى ، فضلا عن كونه أمرا أخلاقيا .

ولا شك أن السلوك الأخلاقى الذى يستمد قوة الالتزام به من قوة الإيمان بالعقيدة نفسها يكون سلطانه على الجوارح أقوى وعلى القلـب أشـد حيـث

تتحرك تبعا لقوة امتلاء القلب بمعانى الإيمان ، والإحساس بخشية الله الـــذى أمر ونهى فتتصاع الجوارح تنفيذا لأوامر الله ونواهيه وتتحد الأوامر الإلهيـة مع المبادئ الأخلاقية فى الفعل الإنسانى ليجمع الإنسان فى سلوكه بين نـــور الإيمان وكمال الأخلاق تجسيدا لقوله صلى الله عليه وسلم : إنما بعثت لأتمـم مكارم الأخلاق ، وتتوحد غاية الأخلاق فى الإسلام مـــع مقــاصد الشـــرع وغاياته التى تدور كلها حول تحقيق المصالح ودرء المفاسد للفرد وللجماعـة على سواء ، وقد تكفل بذلك مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الـذى نصت عليه آيات القرآن الكريم وما صح من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتبلغ أهمية هذا المبدأ فى بناء المجتمع درجة قصوى حيــث يحتـل درجة الفرض الكفائى بين مراتب الأحكام الشرعية ، بحيث إذا قام به بعـض أفراد المجتمع يسقط الإثم عن الباقين وإذا فرطت الأمة فى القيام به وأهملتــه فقد يأثم الجميع وتجنى الأمة ثمرة ذلك الإهمال متمثلا فـــى ضيــاع القيـم الأخلاقية ، وشيوع الرذيلة ، وتفشى ظاهرة اللامبالاة والسلبية التى هى مــن أخطر أمراض المجتمع البشرى . قال تعالى : . **﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُــونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** [آل عمران : ١٠٤] .

وقال صلى الله عليه وسلم : (لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم بعذابكم فتدعـــون فلا يستجاب لكم) .

٢- إن هذه الأخلاق تعتمد فى سلطتها على الرقابة الداخلية الذاتية للفرد ، فليست هناك رقابة من خارج الفرد على سلوكه الشخصى ، وإنمــا هــو رقيــب بنفسه على نفسه ، كما قال تعالى : **﴿ كَفَى بِنَفْسِــكَ الْيَــوْمَ عَلَيْـكَ حَسِيبًا ﴾** [الإسراء :١٤] فهو إذا التزم سلوكا أخلاقيا معينــا فينبغــى أن يكون ذلك لقناعته الداخلية بأن هذا السلوك هو ما ينبغى فعله ، إيمانا بصحـة

المبدأ فى ذاته وليس خوفا من سلطة خارجية تتمثل فى رقابة الشرطة مثلا ، أو خوفا من لوم المجتمع له أو طلبا لمنفعة أو تحقيقا لمصلحة . حتى يكـون الفعل محققا للمعنى الأخلاقى والدينى معا ، كما قال صلى الله عليه وسـلم : (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى . فمن كانت هجرته إلـى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيـا يصيبـها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه) . وتحرير الفعل الأخلاقى من هـذه الشوائب التى قد تعلق به تجعله خالصا لوجه الله تعالى فيثاب صاحبه عليـه فى الآخرة ويمدح به فى الدنيا ، فالرقابة الذاتية هى الحارس الأميـن علـى سلوك الفرد ، فإذا كانت سلطة الضمير حية متيقظة فلا يحتاج معها الفرد إلى رقيب من الخارج ، ولو ساد هذا المبدأ وسيطر على سلوك أفراد المجتمـع كله لصار المجتمع آمنا فى نفسه آمنا على نفسه ولمـا عـانت المجتمعـات الإنسانية من ويلات السلوك الإجرامى الذى يدل على غيبة الضمير وتدنـى الأخلاق .

٣–إنها أخلاق معيارية ، تهتم بالبحث فيما ينبغى أن يكون عليه سـلوك الإنسان ، عكس الأخلاق الوضعية التى تهتم بالبحث فيما هـو واقـع فـى المجتمع من السلوك الإنسانى ، غايتها الارتقاء والنهوض بالسلوك الإنسـانى فهى دائما تحث الإنسان على التحلى بما هو أفضل من القيم والمبادئ وتجعل من الإنسان كائنا مسئولا عن النهوض بنفسه وبمجتمعه ، سواء كان الفـرد حاكما أو محكوما . فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته . وتتـوزع هـذه المسئولية لتشمل جوانب الحياة المختلفة ، لتجعل من الإنسان حارسـا أمينـا على مصالح أمته يرعاها ويصونها من منطلق مسئوليته عما استرعاه عليـه المجتمع ، ولذلك كانت المسئولية الأخلاقية شاملة وعامة لكل أفراد المجتمـع – كل بحسب مكانته أو بحسب طاقته – فهناك ما يسمى بأخلاقيات الطبيب ،

وأخلاقيات المعلم ، وأخلاقيات القائد ... إلخ وأخلاقيات المهنة . وقد عـــبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن هذه المعانى كلها فى كلمة جامعة حين قـال : (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه) ، فإن إتقان العمل فى كـــل المجالات هو الطريق إلى نهضة الأمم وتقدمها ولا شك أن ذلك كله مطلـــب شرعى وأمر أخلاقى .

أما الأخلاق الوضعية فهى تهتم بالبحث فى العادات والتقاليد الوضعيـــة التى يكون عليها السلوك الإنسانى فى الواقـــع لنســتخرج منــها قواعدهــا وضوابطها السلوكية ، فهى تهتم بما هو كائن فعلا أما الأخـــلاق الإســـلامية فهى دائما تهتم بما ينبغى أن يكون عليه السلوك ، والأخلاق الإسلامية تستمد مثاليتها المعيارية من كونها إلهية المصدر ،غايتها الارتقاء بالفرد والمجتمع ، غايتها السمو الأخلاقى الذى يرقى بالفرد إلى مصاف الملائكة أو أكثر، يقـدم فيها مبدأ الإيثار على مبدأ الأثرة ، ومصلحة الأمة مقدمة على مصلحة الفـرد والصالح العام مقدم على الصالح الخاص ، لتصل فى النهاية إلـــى مجتمـــع مثالى تحكمه القيم الأخلاقية وليس المصلحة الشخصية، يعيش فيه الضعيـــف والفقير بجانب القوى والغنى ، فلا يطغى صاحب جاه أو سلطان على فقـــير أو ضعيف وعندئذ تتلاحم القلوب وتتوحد المقاصد والغايات ويســود الأمـــن والأمان فى ربوع المجتمع كله .

٤-أنها تجمع بين النسبية والإطلاق ، فإن المبادئ الأخلاقية التى تسعى إلى تحقيقها فى الواقع هى مبادئ عامة ، مطلقة ، كلية – العدل – الصدق – الوفاء – الأمانة . هذه كلها مبادئ مطلقة تتطلبها المجتمعات الإنسانية لتسـود فيها حياة مستقرة هادئة تحقق خير الإنسان والجماعة . وهى مبادئ عقليـــة مثالية معيارية فرضها العقل كقواعد عامة للسلوك الأخلاقـــى ونزلـــت بـــها

الأديان السماوية كلها . فصارت أشبه بدستور للسلوك البشرى على مستوى الفرد والجماعة . ومن هنا فهى مبادئ أخلاقية لها صفة الإطلاق والعموم .

أما على مستوى التطبيق العملى فى واقع الحياة البشرية فإنها تستمد نسبيتها من الظروف المحيطة بالفرد ، ومن إمكانات الفرد وطاقاته التى يتمتع بها ، ومن هنا تتفاوت مواقف الأفراد والجماعات عند تطبيق المبدأ ، حيث يكون نصيب الفرد منه حسب استطاعته وإمكاناته ، كما قال تعالى : ﴿ **لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾ [البقرة : ٢٨٥]﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا** ﴾ [الطلاق : ٧] وقال سبحانه : ﴿ **لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ** ﴾ [النور : ٦١]، وهذا التفاوت النسبى بين الأفراد يمليه الواقع وضرورته وليس هوى الشخص ورغباته ، فلا يصح ولا يقبل من الفرد أن يتعلل بعدم الاستطاعة وفقدان الطاقة على الفعل الأخلاقى فى الوقت الذى يملك فيه الطاقة والقدرة ، لأن ذلك يطعن فى أمانته على نفسه ويمثل خللا فى رقابته الداخلية على ذاته وسلوكه ، وينبغى أن يعلم أن رقابته الذاتية تستمد قوتها وفاعليتها من إيمانه برقابة الله تعالى عليه ، وإيمانه بأن الله يعلم السر وأخفى ، فإن أى خلل يتسلل إلى رقابته الذاتية فإنه يخدش إيمانه برقابة الله عليه وقد حذرنا القرآن الكريم من الغفلة أو التغافل عن هذه الرقابة وأهميتها فى تحقيق المعنى الأخلاقى والدينى فى سلوك الفرد وجعل مرتبة الإحسان تجسيدا حيا لمعنى هذه الرقابة الذاتية . قال صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل الذى نزل ليسأل الرسول – ما الإيمان .. ما الإسلام .. ما الإحسان . فقال الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك .

٥-إنها تتصف بالواقعية لأنها تراعى الطبيعة البشرية وما يحيط بها من ظروف وملابسات قد يضطر المرء فيها إلى فعل ما هو غير أخلاقى تحت ضغط الظروف والضرورة ، وهذه الخاصية تنفرد بها الأخلاق الإسلامية عن بقية المذاهب الفلسفية الأخرى ، ولذلك كانت القاعدة الفقهية المعروفة (إن الضرورات تبيح المحظورات) ، وقال تعالى : (إلا ما اضطررتم إليه) ، وفى الحديث الصحيح : (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) وكانت التكاليف الشرعية منوطة بالاستطاعة والقدرة ، إن هذه الخاصية ترفع عن الإنسان إحساسه بالحرج النفسى إذا اضطر إلى فعل محظور أو ترك واجب تحت ضغط الظروف أو إذا أكره على ذلك وقد تتسع دائرة هذه القاعدة لتشمل فعل الجوارح كلها حتى نطق اللسان بكلمة الكفر ، كما حدث فى عصر الرسالة الأولى ، فقد أجبر المشركون عمار بن ياسر أن ينطق بكلمة الكفر وهو تحت سياط التعذيب والضرب فقالها مضطرا ومكرها عليها ، وحزن لذلك حزنا شديدا وأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك فنزل قوله تعالى : ﴿ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ ﴾ [النحل : ١٠٦] .

لكن اضطرار المرء إلى فعل المحظور بجوارحه ينبغى أن يكون مقرونا بكراهية القلب ونفوره من الفعل ، لأنه لا سلطان لأحد على القلوب إلا الله وثبات القلب على كراهية المحظور شرعا ونفوره منه دليل على امتلاء القلب بمعانى الإيمان والخوف من الله حتى وإن ارتكبت الجوارح الفعل المحظور اضطرارا .

الرسول صلى الله عليه وسلم
هو القدوة الأخلاقية

من الأمور اللافتة للانتباه أن الأخلاق الإسلامية لم تنل حظها من الدرس النظرى كغيرها من العلوم الأخرى ، مثل علم النحو ، التفسير ،

الحديث ، والمنطق ، خاصة فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة . مما جعل بعض الدارسين – خاصة المستشرقين – يقولون إنه ليس فى تاريخ الفكر الإسلامى علم للأخلاق ، وهذه الظاهرة جعلت مؤرخى الفلسفة الإسلامية – ومنها علم الأخلاق – يربطون بين ظهور الدراسات المستقلة التى تحمل عنوانا لها (علم الأخلاق) ، و (الأخلاق) أو تهذيب الأخلاق ، و ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية ويجعلون معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية بعد عصر الترجمة سببا فى ظهور الدراسات الأخلاقية فى تاريخ الفكر الإسلامى ، ويترتب على ذلك الموقف أن تكون القرون الثلاثة الأولى للهجرة خالية تماما من الاهتمام بالدراسات الأخلاقية ، وما يتصل بها من دراسات تتعلق بالأعمال القلبية التى هى المحور الرئيسى فى الدراسات الأخلاقية قديمها وحديثها . مثل دراسة النية وعلاقتها بالفعل ، والغاية من الفعل والباعث عليه ، والمسئولية والجزاء والإلزام الخلقى ... إلخ .

وهذا التفسير لتأخر الدراسات الأخلاقية فى تاريخ الفكر الإسلامى على هذا النحو السابق تفسير خاطئ يدل على أن أصحاب هذا الموقف يجهلون تماما ما كان عليه جيل الصحابة والتابعين ، وكيف كانوا يتعاملون مع قضايا الأخلاق من منطلق أن الالتزام والعمل أهم وأولى عندهم من المذهب النظرى الذى يدعو إلى التفلسف . خاصة أنهم كانوا بصدد بناء مجتمع جديد يكون مثالا لكل مبدأ أخلاقى ، فكانوا ملتزمين بالمبادئ الأخلاقية التى جاءتهم على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم فى صورة أوامر إلهية تستمد قوتها فى السيطرة على القلب وامتلائه بالإيمان من قوة اعتقادهم فى صدق الرسول وصحة ما أخبر به عن الله أمرا ونهيا .

فكان ينزل الأمر الأخلاقى فى صورة الآية الكريمة ويكون الرسول صلى الله عليه وسلم هو القدوة والمثل فى التطبيق العملى . فكان صلى الله

عليه وسلم يقول لأصحابه : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وكان يقول لهم : صلوا كما رأيتمونى أصلى ويقول لهم : خذوا عنى مناسككم ، وكـــان على المسلمين أن يقتدوا به صلى الله عليـــه وسلم فى كل أفعـــاله وأن يتبعوه فى كل أقواله قال تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْـــوَةٌ حَسَـــنَةٌ ﴾ [الأحزاب : ٢١] ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَـــاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُـــمُ اللّـــهُ ﴾ [آل عمران:٢١] .

وعلى هذا النحو من الاتباع مضى جيل الصحابة والتابعين. وروى عن أبى عبد الرحمن السلمى أنه قال : حدثنا الذين يقرئوننا القرآن كنـــا نتعلـــم العشر لآيات من القرآن ولا نتجاوزهما حتى نتعلم ما فيها من علم وعمـــل ، فكان وجود الرسول بين الصحابة يمثل القدوة فى السلوك الأخلاقى ، وكـــان على المسلمين أن يأخذوا عنه ويتتبعوه فى تنفيذ ما أمر أو نـــهى ، فكـــانوا رضوان الله تعالى عليهم مشغولين بـــالتطبيق والتنفيـــذ العملـــى للأوامـــر الأخلاقية التى جاءهم بها الوحى ، وأمرهم بها الرسول ، وكان هو صلى الله عليه وسلم الإمام والأسوة الحسنة فى التطبيق العملى لهذه الأوامر الأخلاقية، فكان العمل والتطبيق مقدما على النظر والتفلسف لأن غاية الأخـــلاق هـــو العمل ، فلقد طبقها صلى الله عليه وسلم بنفسه على نفسه وفى بيته وأهلـــه واقتدى به جيل الصحابة والتابعين ، إلى أن استقرت أحوال الدولة الناشـــئة وثبتت أركانها ، وبدأ تدوين العلوم وفـــروع الثقافـــة الإســـلامية المختلفـــة وأخذ العلماء يشغلون أنفسهم بالتأليف والتصنيف فى الفقه والحديث والتفســـير والتصوف والفلسفة، وبالتالى أخذ مسار التصنيف فى الأخلاق يتفرع مستقلا عن الكتابة فى التصوف تحت عناوين ، الزهد ، الآداب ، النفـــس ، تزكيـــة النفس قوت القلوب ، محاسبة النفس ... إلخ .

وهى كلها عناوين تتصل بمصدر الأفعال التى تقع من الإنسان وهى نفسه كيف نزكيها ، كيف نربيها على الخلق الحسن، كيف نروضها على مخالفة الهوى .. وهذا نجده كثيرا فى كتابات الصوفية الأوائل ، وهذا النوع من التصنيف كان ينحو نحو العمل والسلوك الملتزم أكثر من التنظير والتمذهب لأنه يعلم تماما أن غاية الأخلاق هو العمل والالتزام وليس التفلسف والتأمل العقلى . وهذا الاتجاه العملى فى الدراسات الأخلاقية فى صدر الإسلام هو الغالب والأفضل وهو يعبر عن مقاصد الإسلام وغاياته من كل علم أن يكون العلم مقترنا بالعمل ومقدمة له ؛ ولكن ذلك لا يعنى أن الدراسات الأخلاقية النظرية لم تكن موجودة أو لم يهتم بها مفكرو الإسلام . لا ، إن هذا التصور ليس صحيحا فقد كان هناك مجالس العلماء التى كانت تعقد فيها المناظرات ويدور فيها الحوار حول المعانى الأخلاقية ، وكان مجال التنافس فيما بينهم هو المسارعة إلى التنفيذ والتطبيق وليس التأليف والتصنيف ، لأن الكتاب وما صح من السنة كان فيهما الغناء عن كل تصنيف أو تأليف ، فليس انصرافهم عن التأليف فى هذا الفن إهمالا له وإنما كان لإيمانهم بالعمل والتنفيذ ما دام الأمر بينا والهدف واضحا فى الكتاب والسنة ، إذ ما فائدة الانصراف إلى التأليف واستغراق الوقت والجهد فى ذلك دون العمل به ودون أن يتحول الأمر الأخلاقي إلى واقع يعيشه المرء ويسعد به المجتمع .

لقد كان صلى الله عليه وسلم نموذجا للأخلاق الفاضلة فى حياته كلها وكان سلوكه صلى الله عليه وسلم هو المرآة التى رأى فيها جيل الصحابة أن القرآن تحول فى سيرة الرسول إلى واقع عملى يحيا به الرسول ويقتدى به الصحابة ، كما قالت عائشة رضى الله عنها حين سئلت عن خلق رسول الله فقالت : كان خلقه القرآن . فكان هو صلى الله عليه وسلم قرآنا يمشى على

الأرض ، وصدق الله العظيم حين وصف خلقه بقوله :. ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم : ٥] .

ولقد زكاه القرآن في سيرته كما زكاه في خلقه قال تعالى :

﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة :١٢٨]، وقال تعالى : ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ ﴾ [آل عمران : ١٥٩] .

وقد عرف صلى الله عليه وسلم بين أقرانه قبل البعثة بالصادق الأمين ، كما شهدت له السيدة خديجة رضى الله عنها بحسن خلقه وحسن سيرته قبل البعثة فقالت له : والله لن يخزيك الله أبدا إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكلَّ ، وتكسب المعدوم ، وتقرى الضيف ، وتعين على نوائب الدهر .

وقالت السيد عائشة رضى الله عنها : إنه لم يعب أحدا قط ، ولا يجزى على السوء سوءً بل كان يعفو ويصفح ، إنه لم ينتقم لنفسه من أحد ، ولم يضرب غلاما ولا خادما ، ولم يرد سائلا ، قال عنه أنس بن مالك : خدمت رسول الله صلى الله هليه وسلم عشر سنين . فما قال لى أفٍ قط ، ولا قال لشىء فعلته لم فعلته ولا لشئ لم أفعله لم تفعله .

واشتق اسمه صلى الله عليه وسلم (محمد – أحمد) من الحمد لكثرة محامده ، كان أسخى الناس ، وأحلم الناس . إلا أن تنتهك محارم الله فيكون أشد الناس غضبا ، ومن أخلاقه صلى الله عليه وسلم فى بيته أنه كان يخيط ثوبه ، ويخصف نعله ويخدم أهله ، يعود المرضى ويجيب الدعوة ، وكان صلى الله عليه وسلم يمزح ولا يقول إلا حقا ؛ لأنه ما ينطق عن الهوى.

فكانت أخلاقه صلى الله عليه وسلم مقتبسة من مشكاة الوحى ، ولقد صنف كثير من العلماء فى فضائله صلى الله عليه وسلم وحسن خلقه ، ونحن هنا لا نستطيع أن نفيه حقه أو بعضا من حقوقه فى شمائله كقدوة لأمته من بعده ، ولكن سوف نكتفى بما ذكره المؤلفون فى سيرته مما ذكره ابن كثير والترمذى نقلا عن صديقنا الفاضل (أبو اليزيد العجمى) [1].

لقد سأل الإمام الحسين بن على بن أبى طالب أباه عليا عن دخول الرسول صلى الله عليه وسلم إلى منزله ، فقال الإمام على : كان – صلى الله عليه وسلم – إذا دخل إلى منزله جزأه ثلاثة أجزاء . جزء لله ، وجزء لأهله، وجزء لنفسه . ثم جزّأ جزأه بينه وبين الناس . فيرد ذلك بالخاصة على العامة ، ولا يدخر عنهم شيئا ، وكان من سيرته فى الجزء الخاص بالأمة أن إيثار أهل الفضل بأدبه ، وقسمه على قدر فضلهم فى الدين فمنهم ذو الحاجة، ومنهم ذو الحاجتين ، ومنهم ذو الحوائج فيشاغل بهم، ويشغلهم فيما يصلحهم والأمة من مسألته عنهم وإخبارهم بالذى يبتغى لهم ، ويقول صلى الله عليه وسلم لهم : ليبلغ الشاهد منكم الغائب . وأبلغونى حاجة من لا يستطيع إبلاغها فإنه من بلغ سلطانا حاجة من لا يستطيع إبلاغها ثبت الله قدميه يوم القيامة .

قال الإمام على : لا يذكر عنده – أى فى مجلسه – إلا ذلك ، ولا يقبل من أحد غيره ، يدخلون روادا ولا يفترقون إلا عن ذواق ، ويخرجون – من عنده – أدلة على كل خير.

قال الحسين : فسألت أبى عن مخرجه – صلى الله عليه وسلم – كيف كان يصنع فيه ؟

---

(١) الأخلاق بين العقل والنقل ص : ٢١٤- ٢١٥ .

فقال الإمام على : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخــزن لســانه إلا فيمــا يعنيه ويؤلفهم – يعنى الصحابة – ولا ينفرهم . ويكرم كريم كــل قوم ، ويوليه عليهم ، ويحذر الناس ويحترس منهم من غير أن يطوى عــن أحد منهم بشره – أى بشاشة وجهه – وخلقه ، ويتفقد أصحابه ، ويسأل الناس عما فى الناس ، ويحسّن الحسن ويقويه ، ويقبح القبيح ويوهيه . معتدل الأمر غير مختلف ، لا يغفل مخافة أن يغفلوا أو يميلوا . لكل حال عنــده عتــاد ، ولا يقصر عن الحق ، ولا يجاوزه . الذين يلونه من الناس خيارهم ، أفضلهم عنده أعمهم نصيحة، وأعظمهم عنده أحسنهم مواساة ومؤازرة .

قال فسألته عن مجلسه : فقال الإمام على : كان صلى الله عليه وسلم لا يقوم ولا يجلس إلا عن ذكر ، وإذا انتهى إلى قوم جلس حيــث ينتــهى بــه المجلس ، ويأمر بذلك ، يعطى كل جلسائه بنصيبه لا يحسب جليسه أن أحــدا أكرم عليه منه ، من جالسه أو فاوضه فى حاجة صابره حتــى يكــون هــو المنصرف عنه ، ومن سأله حاجة لم يرده إلا بها ، وصاروا عنده فى الحــق سواء ، مجلسه علم وحلم وحياء وأمانة وصبر ، لا ترفع فيه الأصــوات ، .. يوقرون فيه الكبير ويرحمون فيه الصغير ، ويؤثرون ذا الحاجة ويحفظــون الغريب ، كان دائم البشر سهل الخلق ، لين الجانب ، ليس بفــظ ولا غليــظ القلب ولا محاسن ولا عياب ولا مزاح ، يتغافل عما لا يشتهى ، ولا يؤيــس منه راجيه ولا يجنب فيه ، قد ترك نفســه من ثلاث : المراء ، والإكثــار ، وما لا يعنيه ، وترك الناس من ثلاث ؛ كان لا يذم أحدا ، ولا يعــيره ، ولا يطلب عورته ، ولا يتكلم إلا فيما يرجو ثوابه .

هذا نموذج واقعى من سلوكه صلى الله عليه وسلم بين أصحابــه وفــى منزله ، يصور لنا علاقاته الاجتماعية وأحواله صلى الله عليه وســـلم فــى مجلسه وهناك من صنف فى آداب الطعام، والخلاء ، ودخول المسجد وملاقاة

الأصحاب والجهاد وقد امتلأت دواوين الحديث الستة بهذا اللون مـــن الأدب النبوى الرفيع فى شكل وصية أو حديث أو وصف له لكى يجعل المســلمون من هذا النموذج النبوى قدوة لهم فى السلوك والعمل . خاصة أن هــذا الأدب النبوى مصدره الوحى الإلهى الذى لا ينطق عن هوى بشـــــرى ولا عــن تعصب مذهبى . وصدق الرسول الكريم حين قال : (أدبنى ربـــى فأحســن تأديبى) .

الفصل الثانى

الفعل الأخلاقى فى الفلسفة اليونانية

لقد تعددت الآراء فى الفلسفة اليونانية حول تحديد مفهوم الفعل الأخلاقى، وما المدلول الحقيقى لهذه الكلمة ، ولعل السبب الأساسى فى نشأة هذا الاختلاف يرجع – فى رأينا – إلى الاختلاف حول مصدر القيمة الخلقية التى يمثلها الفعل الأخلاقى نفسه سواء كان هذا الفعل خيرا أو شرا ، فما الجهة التى يمكن أن يستمد الفعل منها قيمته الخلقية هل هى مجموعة الدوافع والبواعث التى تخلق فى الإنسان الرغبة للقيام بالفعل المعين ، أم هى النتائج والغايات التى يهدف إليها الإنسان من وراء فعله ؟ .

ومن المفيد أن نشير هنا بإيجاز إلى أهم الاتجاهات التى سادت الفكر اليونانى حول مفهوم الفعل الخلقى ، وحول القيمة الخلقية التى يستمد منها هذا المفهوم حكمه على الفعل بأنه خير أو شر ، لأن الإشارة إلى الفلسفة اليونانية فى هذه القضية توضح لنا ما قد يوجد من علاقات بينها وبين مفكرى الإسلام حول مفهوم الفعل الخلقى ، كما أن ذلك سيوضح لنا الاتجاه الذى قد ينتمى إليه موقف علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة ، لأن الفكر الإنسانى سلسلة متصلة الحلقات تسلم إحداها إلى الأخرى . فما ظهر فى عصر من قيم ومثل عليا يمكن أن يتكرر ظهوره فى عصر آخر ؛ وإذا كان هناك من اختلاف أو فروق فإن ذلك قد يرجع إلى الشكل والمظهر الذى يحمل طابع البيئة وروح العصر أكثر مما يرجع إلى المضمون والجوهر .

ونستطيع أن نؤكد هذه القضية إذا نحن تأملنا تاريخ علم الأخلاق قديما وحديثا وقارنا بين ما قيل بالأمس وما يقال اليوم حول الفعل الخلقى والقيمة الخلقية فإن الحقيقة تبدو وحدة وإن اختلفت وسائل التعبير عنها .

ويمكن القول بأن المذاهب الأخلاقية فى الفكر اليونانى تأخذ أحد اتجاهين متمايزين :

الاتجاه الأول :

ويسمى باتجاه الدوافع والبواعث ، حيث يرى أنصار هذا الاتجاه أن الفعل ينبغى أن يستمد قيمته الخلقية من الباعث الداخلى الذى يدفع الإنسان إلى القيام بالفعل الخلقى ، ولا عبرة فى ذلك بنتائج الفعل وغاياته ، فقيمة الفعل كامنة فيه وليست خارجة عنه، باعثة إليه وليست حاصلة عنه ، ومن أصحاب هذا الاتجاه سقراط وأفلاطون ، والرواقيون والكلبيون وأرسطو على اختلاف بين هؤلاء جميعا حول تحديد طبيعة هذا الباعث الخلقى وتوضيح معناه .

١-فسقراط جعل السعادة القائمة على أساس من سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى أساسا لكل فعل خلقى ، ورد سلوك الإنسان إلى حياة الاعتدال التى أساسها معرفة الحق والخير والجمال ، وجعل الفضيلة وليدة المعرفة ، فمن عرف الحق حرص على فعله ، ومن أدرك الشر توخى الابتعاد عنه ، لأنه لا يأتى الشر إلا من جهله، ورفض سقراط أن يرد أخلاقية الفعل إلى سلطة خارجية تتمثل فى الآلهة أو العرف الاجتماعى أو غيرهما ، وإنما حرص على أن يجعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيرة ، وأن يجعل مقياس الخير والشر مطردا أو موضوعيا لا يتوقف على مصالح الناس وأمانيهم فلا يتغير بتغير الزمان والمكان [1] .

---

(١) الفلسفة الخلقية . توفيق الطويل ٤٠،٣٤ المجمل فى تاريخ علم الأخلاق هسدجو بك ص٩٩-١٠٥ ترجمة توفيق الطويل ط١٩٤٩ الإسكندرية .

٢–وأما أفلاطون فرأى أن الخير يكمن فى تحقيق العدالة التى تتمثل فى التحكم فى قوى النفس الثلاث ، القوة الناطقة ، القـــوة الشـــهوانية ، القـــوة الغضبية . وتتحكم فى هذه القوى الثلاثة ثلاث فضائل هى علـــى التوالـــى : الحكمة ، العفة ، العدالة . فالحكيم هـــو الذى يلزم حد الاعتدال ، ويتمســـك بالعفـــة ، ويزهد فى اللذة .

متى خضعت القوى الشهوانية للقوى الغضبية وأذعنت الغضبية للعقـــل تحققت العدالة والسعادة عند أفلاطون تقترن بهذه العدالة، والعادل ســـعيد وإن أصابته المحن ونزلت به الكوارث وخلت حياته من المتع والملذات، وهـــذه السعادة عند أفلاطون هى الخير الأقصى [١] . فالآلام عنده قد تطلب لذاتها ما دامت حسنة . وقد نتجنب الملذات ما دامت رديئة ، والنافع منها مـــا يجلـــب الخير والضار هو ما يجلب لنا الشرور ، وليس الناس أخيارا بـــاللذة التـــى يحسونها . بل بالخير الذى تجلبه عليهم هذه اللذة ، وليس الأشرار أشـــرارا بالألم وإنما بالشر الذى يقترن به هذا الألم [٢] .

من هنا كانت قيمة الفعل الخلقية نابعة من الفعل ذاته وليســـت قائمـــة خارجة أو متمثلة فى نتائجه وغاياته ، وأكد أفلاطون القول بأن الفعل الخلقى يتضمن جزاءه فى باطنه ، ويحمل فى ذاته مبررات فعله ، فقيمته ذاتية فيه ، ومعنى هذا أن الإنسان الفاضل لا يقدم على الفعل رغبة فى تحقيـــق لـــذة أو الحصول على منفعة ، وإنما يأتيه لذاته باعتباره غاية فى نفسه [٣] .

---

(١) الفلسفة الخلقية توفيق الطويل ٥٨ سدخو بك ١٢٧ .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ٩٥ .

(٣) الفلسفة الخلقية ٥٦ .

٣-ولقد صرح أرسطو فى أول كتابه (الأخلاق النيقوماخية) بأن الخير هو موضوع جميع الآمال [١] ، وهو ما يقصد إليه الكل وجعله تابعا لعلم السياسة [٢] التى احتلت عنده مكانة هامة ، ومن هنا كانت الأخلاق عنده علما عمليا لأنها تهدف بالدرجة الأولى إلى إسعاد المجتمع . وجعل السعادة هى الغاية القصوى للسلوك الإنسانى حيث لا تكون أداة لغاية اخرى بعدها ، بل كل أنماط السلوك لا بد أن تهدف إلى هذه الغاية ومن ثم تتجه نحوها أفعال الإنسان، وتكون قيمتها فى ذاتها وليست خارجة عنها . ولم يجعل الفضيلة غاية للسلوك كما فعل سقراط ، إنما كانت الفضيلة عنده وسيلة لتحقيق السعادة التى هى أقصى أمانينا [٣] .

واشترط أرسطو فى الفعل الخير :

١-أن يطلب لذاته بأن يكون هو الغاية فى نفسه وليست نتيجته .

٢-أن يكون كافيا بنفسه لإسعاد الفرد وهذا لا يتحقق إلا فى السعادة التى هى الخير الأقصى[٤] .

كما اشترط فى الفاعل لكى يكون فاضلا خيرا شروطا لابد من توافرها:

١-أن يكون الفاعل عالما بما يفعل ، وهذا ما يعبر عنه بالقصد أو الإرادة

٢-أن يكون الفاعل مختارا فى قصده دون أن يتوقع من وراء اختياره نفعا

---

(١) الأخلاق النيثوماخية الترجمة العربية ت ١٦٨ .

(٢) الأخلاق ١٧١.

(٣) الفلسفة الخلقية ٧١.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ١٨٧ .

٣–أن يفعل وهو مصمم ألا يقع فعله خلاف مقصوده بمعنى أن يتحقق قصده من الفعل (١) .

فإذا تحققت هذه الشروط فى الفعل والفاعل تحققت السعادة التى هى الخير الأقصى عند أرسطو وبها سيكون للفعل قيمة خلقية .

٤–أما الرواقيون والكلبيون فقد رأوا أن الفضيلة لا يمكن أن تتحقق إلا بالتجرد من الرغبات والشهوات الحسية ونادوا بنزعة تصوفية أساسها الزهد فى كل ما يتصل بحاجات النفس ومطالب الجسد ، لذلك كان الحكيم عندهم من يخضع حياته عن وعى لحكم العقل ويعيش وفقا لما تمليه أحكامه . فالفضيلة وحدها هى الخير والرذيلة وحدها هى الشر ، ولا شئ سواهما يمكن اعتباره خيرا أو شرا . ولقد أدى بهم هذا النزوع إلى عدم الاكتراث بمظاهر الحياة التى تورث اللذة والنعيم ، فليس عندهم أن العجز والفقر والمرض والموت شر ، كما استبعدوا من الخيرات الثراء واللذة والصحة والحياة ، فالحكيم قد يفضل الموت أحيانا هربا من أنماط معينة من السلوك فى الحياة . ولما كانت الفضيلة عندهم تقوم على التأمل العقلى فقد استندت فى أساسها إلى المعرفة ، وبهذا يقترب المذهب الرواقى من رأى سقراط وأفلاطون فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة (٢) .

<u>الاتجاه الثانى :</u> ويسمى بالاتجاه الغائى ، وهو الذى يستمد القيمة الخلقية للفعل من نتيجته الحاصلة عنه ، والتى هى سابقة فى ذهن الشخص على وجود الفعل لكنها متأخرة عن الفعل فى الوجود ، ويندرج تحت هذا الاتجاه

---

(١) الأخلاق لأرسطو المقدمة ٨٥.

(٢) الفلسفة الخلقية : د.توفيق الطويل :٤٥: ٩٠ : تاريخ الفلسفة اليونانية د. يوسف كرم ٢٢٩ – ٢٣٠.

أصحاب مذهب اللذة كالسوفسطائيين والقورينائيين والأبيقوريين وما تفرع عن هذه المذاهب من آراء ومعتقدات .

١–رأى أنصار هذا الاتجاه – وخاصة السوفسطائيين – أن الإنسان مقياس لكل شئ ، فهو مقياس للحقيقة والمعرفة ، وهو أيضا مقياس للقيمة الخلقية . وجعلوا اللذة غاية للأفعال الإنسانية فمن حق الإنسان أن يستخدم ذكاءه فى إشباع رغباته بما يجلب عليه من اللذة والسرور بالطريقة التى يرضى عنها ، والخير كل الخير فى إرواء شهوات الإنسان والحصول على اللذات والابتعاد عن كل ما يجلب الألم والأحزان ، فقيمة الفعل الخلقى عندهم تكمن فى الغاية من الفعل ، فكل فعل يؤدى إلى السرور واللذة ويبعد عن الألم والغم يكون خيرا وكل ما أدى إلى الآلام أو ابتعد عن تحصيل اللذات يكون شرا ، لأن اللذة وحدها هى الخير عندهم والألم وما يؤدى إليه هو الشر.

٢–وقبلهم كان ديموقريطس الذى اعتبره (سدجويك) أول مفكر أعلن فى وضوح أن السرور والمرح (اللذة) هو الخير الأسمى للسلوك الإنسانى ، كما جعل اللذة النفسية فى مرتبة أسمى من اللذة الحسية [١] .

٣–وذهب القورينائيون إلى أن اللذة هى الخير الأقصى ، وهى غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية ، ولقد صرح ارستبوس (أحد أعلام هذه المدرسة) بأن اللذة هى نداء الطبيعة النابع من داخل كل منا فيجب علينا أن نلبى نداءها بلا خجل ولا استحياء ، وإذا كان العرف الاجتماعى أو التقاليد المحلية قد تقف حائلا دون أرواء لذاتنا فما علينا إلا أن نعلن الثورة على هذه التقاليد ونحتقرها لأنها تقف ضد طبيعة الأشياء ، فكل

(١) المجمل فى تاريخ علم الأخلاق : هـ. سدجويك : ترجمة الطويل ص٨٧ ط الثانية سنة ١٩٤٩ . دار نشر الثقافة بالإسكندرية .

ما عاق إشباع اللذات يكون شرا محضا يجب على الجميع أن يسارع إلى التخلص منه والثورة ضده [1] .

٤-وكان أبيقور من أنصار هذا الاتجاه أيضا ، فاللذة عنده هى الخير الأسمى، والألم هو الشر الأقصى، فالفضيلة ليست قيمة فى ذاتها وإنما تستمد قيمتها من اللذات التى تقترن بها[2] .

هذه لمحة سريعة وقصيرة توضح أهم الاتجاهات التى سادت مدارس الفكر اليونانى حول تحديد مفهوم الفعل الخلقى ، يتضح منها أن هناك اتجاهين رئيسين سادا التفكير الأخلاقى عند اليونان وهما كما سبق ، اتجاه الدوافع والبواعث الذى يرفض الغاية قيمة الفعل الخلقى ، ويجعل قيمة الفعل كامنة فيه متمثلة فى نبل القصد وسمو الباعث والإرادة الطيبة ، فمبررات الفعل باطنة فى الباعث والإرادة منه ، والإنسان الخير هو الذى لا ينتظر الجزاء من الفعل وإنما يفعل الخير إيمانا منه بأن الخير هو ما يجب أن يفعل.

أما الاتجاه الآخر : فيجعل قيمة الفعل فى الغاية منه ، فإن كانت نتيجة الفعل نافعة أو سارة كان الفعل خيرا ، ولا عبرة فى ذلك بالنوايا والإرادات من الفعل ، وإن كانت نتيجة الفعل غير نافعة أو مؤلمة ، كان الفعل شرا مهما توفر من حسن النية ونبل الدوافع .

ولست معنيا هنا بنقد هذه المدارس أو التعليق عليها ، ويكفى أن أشير أن أثر هذين الاتجاهين قد امتد إلى العصور الحديثة فشمل كل مدارسها الفلسفية رغم اختلاف التسميات وتعدد المشارب، والخلافات القائمة بين هذه

---

(١) الفلسفة الخلقية .د. توفيق الطويل : سدجويك ١٠٧ . تاريخ الفلسفة يوسف كرم سنة ١٩٦١ .

(٢) تاريخ الفلسفة – يوسف كرم : ٢١٩ سدجويك : ١٧٣ الفلسفة الخلقية : ٩٠١ .

المدارس خلافات فى التفصيل والتطبيق ترجع فى معظمها إلى عوامل البيئة والثقافة أما القضايا العامة الكلية فلا تخرج عن هذين الاتجاهين .

نماذج من التفكير الأخلاقى

عند اليونان

سقراط(٤٦٩ - ٣٩٩ ق .م)

تدين الفلسفة الغربية فى كثير من جوانبها للفلسفة اليونانية ، فمعظم المشكلات التى ظهرت حديثا فى دراسة المشكلات الأخلاقية وجدناها قبل ذلك فى الفكر اليونانى ويكاد يتفق جميع مؤرخى الفلسفة على أن سقراط كان مؤسس الفلسفة الأخلاقية فى العالم العربى ، ويصعب على الباحث أن يعرف بالتحديد رأى سقراط فى كثير من المسائل الأخلاقية فهو لم يكتب شيئا ولم تخرج تعاليمه عن أن تكون محادثات أو محاورات أجراها أفلاطون على لسان سقراط، ولم يكن هذا إلا محاولة للتعبير عن رأى أفلاطون فى كثير من المسائل التى ناقشها .

ولقد وجد سقراط فى عصر ساد فيه منزعان من التفكير :

١-تفكير ميتافيزيقى يحاول تفسير العالم ككل وفهمه بصفة عامة من حيث المبدأ والنهاية. وحاولوا تفسير حركات الكواكب وتكوين الأرض وتطور الأشياء خلال هذا الموقف الميتافيزيقى .

٢-تفكير سوفسطائى يجعل من الإنسان مقياسا للحقائق ، يحاول التشكيك فى كل شئ ، فلا شئ موجود أصلا عندهم ، وإذا كان هناك شئ موجود فلا سبيل إلى معرفته ، ولو عرفناه فليس فى مقدورنا أن نعرفه الآخرين بين هؤلاء وأولئك وقف سقراط ، وأخذ يبحث فيما هو فى متناول

الإنسان فبحث فى الصالح والطالح والشرف والعفة ، والعدل والظلم ، والحكمة كما بحث فى الدولة ورجل الدولة والحكومات وتكوينها وتوجيهها.

وقال عبارته الشهيرة : إن جل اهتمامى ليس بأسرار الله وإنما بعقل الإنسان ، ومن هنا فقد قيل عنه حقا أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض .

كان يحفز الناس على التفكير حفزا حتى أطلق على نفسه اسم (الذبابة اللاذعة فى صورة بشرية) فأحبه الشباب كثيرا لأنه كان يحبهم بينما كرهه الشيوخ لأنه كان يحرجهم ، كان لاذع النقد بوجه خاص فيما يتعلق بنظام الدولة ونظام الديمقراطية المعمول به فى أثينا ، ولم تكن نتيجة نقده للحكومة إلا السجن والإعدام ، حيث اتهمه القادة السياسيون بالعمل على قلب نظام الحكم وإنكار الآلهة ، فى الوقت الذى كان يحاول فيه سقراط أن يصلح حال الدولة عن طريق التربية الفاضلة ومحو خرافة تعدد الآلهة وإقامة دعائم دين الإله الواحد . ولعله أول من اهتم بالدراسات الأخلاقية انطلاقا من اهتمامه بالإنسان والنفس . حيث جعل القصد من الفلسفة كلها أن يعرف الإنسان نفسه وإذا عرف الإنسان نفسه فقد امتلك بيده مفاتيح العلوم كلها ، ومن هنا فقد ملأت الدراسات الأخلاقية حياته وشغلته عن الاهتمام بالطبيعة وما وراء الطبيعة ، لقد سبر سقراط أغوار النفس الإنسانية فى دراسته الأخلاقية عن الفضيلة والسعادة فى محاوراته المتعددة ، لقد آمن سقراط بأن العدل قيمة أخلاقية مركوزة فى العقل ، وهو صورة من القوانين الإلهية التى رسمها الله فى قلب الإنسان . ومن يحترم قيمة العدل فإنما يحترم العقل وقوانينه ويحترم النظام الإلهى الذى غرسه الله فى عقل الإنسان . وإذا حاول المرء أن يحتال على قانون العدل بمخالفته فإنه لن ينجو من العقاب فى الحياة الآخرة .

والإنسان عند سقراط يريد الخير دائما بمقتضى قانون العدل الإلـــهى الذى طبع عليه العقل الإنســانى ويهرب من الشـــر بمقتضى غريزته ، فمن تبين ماهية الخير وعرفه توجهت إليه إرادته ليفعله ، ومن تبين ماهية الشـــر وعرفه هرب منه بمقتضى غريزته ، ومن هنا كانت المعرفة عنـــد ســـقراط أولى الفضائل التى ينبغى تحصيلها .

ولقد صرح سقراط بأن الفضيلة هى المعرفة ، لأنه بالمعرفة يتم للإنسان التمييز بين ما هو خير وما هو شر حيث تتجه الإرادة إلى الفعل أو الـترك . ومن هنا كانت فلسفة سقراط كلها تتجه إلى تحصيل المعرفة والإنسان ، فهى فلسفة أخلاقية تقود الإنسان إلى الكمال والفضيلة وتبتعد به عـــن الرذيلـــة ، وهدف الأخلاق عند سقراط هو السمو الروحى ومقياس الفعل الخلقى عنـــده هو الغاية التى تحقق للإنسان السمو الروحى ومن هنا كـــانت آراء ســـقراط تدور فى معظمها حول الفضيلة والسعادة .

رأيه فى الفضيلة :

أراد سقراط أن يجعل من المعرفة أساسا لكل الفضائل الإنسانية وصرح بأن الإنسان لا يمكنه أن يعيش كما ينبغى إلا إذا حقق عمليا القـــاعدة التـــى كتبت على معبده (اعرف نفسك بنفسك) فإن كثيرا من المضار إنما تنتـــج عن الجهل بالنفس وإمكاناتها وكل من يعرف نفسه يعرف النـــافع والضـــار ويميز بين ما فى إمكانه ومالا يستطيع القيام به ، ولا يستطيع إنسان أن يفعل الخير إلا إذا عرف أولا ما هو الخير . ومن هنا فإن العمل الأخلاقى مؤسس عند سقراط على المعرفة ويجب أن يصدر عنها ولقد وحـــد ســـقراط بيـــن الفضيلة والمعرفة ، ويستحيل عنده أن نعرف الخير ولا نعمله كما يســـتحيل أن نفعل الخير ولا نعرفه ويكفى فى نظر سقراط أن يعلم الإنسان ما الفضيلة

حتى يكون بمنجاة عن الرذيلة ؛ لأن الإنسان لا يسعه إذا عـرف الخـير أن يفعل شرا .

ويرى سقراط إن الإنسان لا يتعمد الوقوع فى الشر ، وإذا ارتكبه فـإن ذلك لجلهله به ، فجهله بالخير هو الذى أوقعه فى فعل الشر ظنا منه أن ذلك

هو الخير واستنتج سقراط من نظريته فى التوحيد بين المعرفة والفضيلة قضيتين أساسيتين :

١–أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل الخير ما لم يعلم ما هو الخير ، وكل عمل صدر عن جهل بمعنى الخير فليس خيرا ولا فضيلة ، فالعمل الخـير لا بد أن يكون مؤسسا على العلم ونابعا منه.

٢–أن معرفة الإنسان بمعنى الخير تحمله ضرورة على فعله ، كمـا أن معرفته بضرر شئ ما تحمله حتما على الابتعاد عنه ولا يوجد إنسان يعمـل الشر وهو موقن بنتيجته بل كل الشرور ناتجة عن الجهل .

ويعلل سقراط ذلك بأن كل إنسان يقصد بطبيعته نحو الخير لنفسه ويكره لها الشر ومحال أن يفعل ما يضرها وهو عالم بذلك الضرر ، فما يصدر عن الإنسان من الخطأ إنما يرجع إلى جهله بنتائج الأفعال ، وسقراط يقترب بهذا من رأى الإسلاميين فى أن الإنسان خلق بفطرته محبا للخير كارها للشر .

ويرى سقراط أن علاج الإنسان الشرير يقتضى من المعلـم أن يعرفـه بنتائج الأفعال السيئة وعواقبها المذمومة ، كما ينبغى أن يعلمه الخير بتعريفه نتائج الأفعال الخيرة وتدريبه عليها، ولذلك فإن الفضائل عند سقراط يمكـن اكتسابها بالتدريب على إتيانها حتى تصير عادة للشخص.

ولقد بالغ سقراط فى إرجاع الفضيلة إلى المعرفة حتى جعل العلم بالخير يحمل الإنسان على فعله بالضرورة ، وهذا شئ لا يمكن التسليم بصحتـه .

فكم من البشر يعلمون حقيقة الفعل الخير ويهربون منه ، ويعلمـــون الفعـــل الشرير ، ويأتونه قصدا ، وفات سقراط أن معرفة الخير ليست كافيـــة فـــى الحمل على فعله وإنما لا بد أن ينضم إلى ذلك إرادة قوية وعزيمـــة تحمـــل الإنسان على أن يعمل وفـــق ما يعلم ، ولا يصـــح أبدا لكى يكون الإنســـان فاضلا أن يعلم ما هى الفضيلة وكفى . بل لا بد أن ينضم إلـــى ذلـــك قـــوة الإرادة والعزيمة .

السعادة :

السعادة مطلب لجميع البشر ، غير أن كثيرا من الناس لم يسأل نفســـه عن حقيقة هذه السعادة التى يطلبها . هل هى الجمال ؟ - هل هـــى القـــوة والثـــراء أو المجـــد ؟ هل هـــى الوجاهة بين الناس (... فكم من مرة كان الجمال ضحية لغاوية تهتك ، وكم من مرة غرت القوة أشخاصا فوقعوا فـــى أخطاء لا قبل لهم بها ، وكم من أشخاص بعث فيهم الثراء نوعا من الرخـــاوة فطغت مضاره على ما كانوا يأملونه منهم ، وكم من أشخاص كان اســـمهم ملء السمع والبصر وكان مجدهم عاملا فى ضياعهم) .

إن السعادة عند سقراط لا تنجم عن شئ مادى ، وإنما هى أثـــر لحالـــة نفسية أخلاقية (وهى الانسجام بين رغبات الإنسان وبين الظروف التى يوجد فيها) . هذا هو معنى السعادة عند سقراط كما صـــرح بذلـــك فـــى إحـــدى محاوراته مع (انتيفون) .

يقول انتيفون مخاطبا سقراط :

كنت أظن أن الاشتغال بالفلسفة يجعل الناس أسعد حظا ، غير أنه يظهر لى أنك تستمد من الحكمة ما يناقض السعادة ، ولو أن عبدا رقيقا عاش فـــى ظروفك لهرب منك ، إنك يا سقراط تأكل أغلظ الطعام وتشرب أردأ الشراب

وتلبس ثوبا واحدا صيفا وشتاء ، إنك تسير بين الناس حافى القدمين ولا تلبس قميصا . إذا كان هؤلاء الذين يخالطونك يشبهونك تماما فثق أنك تعلم الناس فن الشقاء .

أجاب سقراط : أتحتقر طعامى يا انتيفون ؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الصحية أو من الناحية الغذائية ؟ أيصعب الحصول عليه ؟ هل هو نادر هل أغلى ثمنا من طعامك ؟ أتجهل يا انتيفون أن الشهية لا تحتاج إلى التوابل وأن من يشرب بلذة لا يفكر فيما لا يستطيع الحصول عليه من أنواع الشراب ؟ وهل رأيتنى يوما قابعا فى بيتى خوفا من البرد ؟ هل نازعت أحدا الظل عند اشتداد الحر ؟ هل أعجز عن الوصول إلى أى مكان بسبب جرح فى قدمى لأنها عارية ؟

إننى يا انتيفون لا أبحث عما تبحث عنه من ملاذ لأنى أعلم أن هناك ملاذا أخرى أعذب من تلك التى تبحث عنها وأكثر منها قبولا فى نفسى . أترى يا انتيفون لذة تضارع الأمل فى أن يصبح الإنسان أكثر عزة وكرامة وأن يصادق أفاضل الناس ، أنت يا انتيفون مخطئ ، حين تظن السعادة هى الرفاهية والأبهة ، إننى أعتقد أن من خصائص الآله أنه لا يحتاج إلى شئ ، وأن مما يقرب من الألوهية ألا يحتاج الإنسان إلا إلى قليل من الأشياء ، وبما أنه لا أكمل من الله فإن القرب منه يعتبر قربا من الكمال فالسعادة لا تكمن فى إشباع الرغبات وإنما فى القرب من الله وذلك بتحقيق الانسجام بين رغبات الإنسان وظروفه فكلما قلت الرغبات كثر إمكان الوصول إليها ، فليس موطن الثراء والفقر فى بيوت الناس وإنما يكمن فى نفوسهم ، وليست السعادة فى كنز الذهب والفضة وإنما فى السلوك الحكيم لتحقيق الرغبات والحاجات .

ويتضح من ذلك أن سقراط إنما يهتم بتحقيق نوع مـــن التـــوازن بيـــن الجانب المادى والجانب الروحى فى الإنسان فلم يشأ أن يجعل السعادة إفراطا فى إشباع الرغبات والحصول على الملذات ، بل يكفـــى الضـــرورى منـــها لتحقيق الانسجام فى حياة الفرد والسعادة كل السعادة فى محاولة التقرب إلـــى الآلهة بأن يتخلق المرء بأخلاقهم وأهمها الاستعلاء على اللذات والرغبـــات ، ولعل سقراط فى مذهبه فى السعادة أقرب الفلاسفة الإلهيين إلـــى المذاهـــب الإسلامية ، ولقد جاء فى الأثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قـــال : تخلقوا بأخلاق الله .

أفلاطون

(٤٢٧ - ٣٤٨ ق . م)

كان أفلاطون تلميذا وفيا لسقراط تلقى على يديه التعليم فـــى المرحلـــة الأولى من حياته ولم يزل يرافقه حتى نفذ فى سقراط حكم الإعدام ومات قتلا بالسم ، وكان أفلاطون أحد التلاميذ الثلاثة الذين حاولوا أن يدفعوا كفالة مالية لينقذوا بها حياة أستاذهم سقراط وينجوه من القتل ، ذلك أن أفلاطون ينتســب إلى أسرة ثرية كما كان ينظر إليه كواحد من الشباب الصاعد فى أثينا وبلـــغ حبه لسقراط درجة كبيرة ، حتى إنه كان يعتبر تلمذته لسقراط أهم حدث أثـــر فى حياته ويعترف بذلك صراحة فى قوله (أحمد الله أن ولـــدت يونانيـــا لا أعجميا ، حرا لا عبدا ، رجلا لا امرأة ، ولكن الأهم من هذا كله أننى ولدت فى عصر سقراط) ورغم إعجابه بسقراط فإن فرط حبه له كاد يؤدى به إلى الهلاك ، وما أن صدر حكم الإعدام على سقراط حتى غادر أفلاطون أثينـــا حرصا على سلامته وكان يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاما ولم يرجـــع إليها حتى سن الأربعين من عمره .

وفى هذه الفترة جاب أفلاطون أقطارا كثيرة ، فاتجه إلى إيطاليا حيث التقى بالفيثاغوريين ثم زار مصر وفارس والصين وفلسطين حيث استوعب الفكر الشرقى ، وعرف فكرة التوحيد التى نادى بها قدماء المصريين حيث آمنوا بإله واحد ، ونادوا بقانون واحد للعدالة بين الجميع.

وفى هذه الرحلات المختلفة درس جميع أنواع الحكومات التى تنشأ فى شتى الظروف الاجتماعية والمذاهب السياسية مما ساعده على تصوره الكامل للجمهورية المثالية التى نادى بها .

لقد تأثر أفلاطون بآراء أستاذه سقراط ، خاصة فى اهتمامه بالأخلاق والعدالة والدولة الفاضلة ، حتى إنك تجد آراء أفلاطون تمتزج فى الكثير منها بآراء أستاذه سقراط ، فى المنهج والأسلوب أما أسلوبه فيتميز بالمحاورات كأستاذه سقراط ثم تطور إلى أسلوب الجدل فى البحث عن الحقيقة التى يريدها وتمثل ذلك فى بحث الموضوعات التى كان يناقشها مع طلبته فى الأكاديمية التى أسسها مثل موضوعات : المُثل ، اللذة ، الألم ، الفضيلة ، الدولة ، العدالة .

وتبرز أهمية الأخلاق عند أفلاطون فى أنه يرى ضرورة الربط بين السياسة والفن والأخلاق ، فلا يجوز أن تنفصل السياسة عن الأخلاق حتى لا تتحول السياسة على يد السلاطين إلى أداة قمع للشعوب ووسيلة للثراء والنهب واستذلال الناس ، ولعل اهتمام أفلاطون بأخلاقيات السياسة يرجع إلى موقف الدولة من أستاذه سقراط الذى اتهمته الدولة بإفساد الشباب وحكمت عليه بالإعدام دون ارتكابه لجريمة . وإنما هى سطوة الحاكم المستبد ، من هنا اهتم أفلاطون بضرورة ارتباط السياسة بالأخلاق وقال عبارته الشهيرة : (لا تتحقق العدالة فى الدولة إلا إذا كان الحاكم فيلسوفا والفيلسوف

حاكما ، لأن الفيلسوف فى نظره هو الذى يحق الحق والخير ويسعى إلى تحقيقهما فى الرعية .

وكذلك اهتم أفلاطون بضرورة امتزاج الفن بالأخلاق والقيم الفاضلة ، فلا يجوز أن يكون الفن فى صراع مع الأخلاق بل يكون داعية إليها ورسالة موجهة إلى التحلى بالقيم الفاضلة، لأن الفن قيمة جمالية ، والجمال فى ذاته خير والجمال الحق هو الذى يحرك النفس والعقل إلى البحث فى جمال النفس وجمال الوجود وجمال الحق ثم التساؤل عن مصدر هذا الجمال حتى نصل إلى الجمال المطلق الذى أطلق عليه أفلاطون اسم "الأول" وقد استبعد أفلاطون الفن الزائف من مدينته الفاضلة لأنه يفسد النفوس ويبعث على ممارسة الرذيلة .

رأيه فى العدالة :

يرى أفلاطون أن الفضائل الخلقية عموما ينبغى أن لا تخضع لمقياس اللذة أو الرغبات الشخصية حتى تكون الأخلاق فوق مستوى الأهواء أو الميول . ويجب على الجميع أن يفعل الخير لأنه خير وليس لشئ آخر وراءه ولا يكفى فى عمل الفضيلة معرفتها فقط ، بل يجب أن تعرف أيضا لما كانت الفضيلة فضيلة ولما كان الحق حقا .

لقد اتخذ أفلاطون من شخصية أستاذه سقراط لسانا معبرا عن آرائه فى محاوراته الفلسفية التى ضمنها التعبير عن فكره وفلسفته الخلقية فهو يطرح أسئلته على لسان سقراط وينتظر الإجابة من الشخص ويتلقى إجابات كثيرة من سائله غير أنه يبين تهافت هذه الإجابات كلها لينتهى فى آخر المحاورة إلى التعبير عن رأيه هو فى الإجابة الصحيحة التى يدخرها عادة لينهى بها المحاورة .

فيبدأ أفلاطون على لسان سقراط بسؤال عن ماهية العدالة فيسمع كثيرا من التعاريف التى تعبر عن وجهات النظر المختلفة ولكن سقراط يرفضها كلها بمنطقه اللاذع ثم يسأله أحد السوفسطائيين ، لم لا تنير لنا الطريق وتبين لنا ماهية العدالة ياسقراط بدلا من أن تحيرنا ، فإن كثيرا من الناس يملكون الأسئلة لكن القليل فقط يملك الإجابة ؟

ولكن سقراط يلقى سؤالا آخر : وهل أنت من القلائل الذين يملكون الإجابة ؟

فيجيبه : نعم أنا أحدهم . فيصيح سقراط : حسنا فلنسمع الإجابة إذن . فيصيح السوفسطائى قائلا : إن العدالة إن هى إلا مصلحة الأقوياء ، وبمعنى أخر القوة هى الحق ، يشرع الأقوياء القوانين لحماية أنفسهم ، أما الضعفاء فلا يملكون إلا أن يصفوا هذه القوانين بالظلم لأنهم يقاسون من الإذعان لها ، أما الأخلاق والعفة والفضيلة فهى شريعة الجبان .

ولكن سقراط يقف رابط الجأش ليقول للسفسطائي : أن العدالة لا تكون حماية الأقوياء من الضعفاء ولا حتى حماية الضعفاء من الأقوياء بل ربما من الأفضل أن يقال إنها تنسيق بين أفراد المجتمع واتفاق متبادل بين الفرد والدولة ، ولكى تتحقق سعادة الفرد لا بد من تحقيق العدالة بين وظائف النفس وقواها ، كما أن سعادة المجتمع لا تتم إلا بتحقيق العدالة بين الفرد والدولة والإنسان يملك ثلاث طوائف من الاستعدادات أو القوى النفسية :

١-العقل الذى يقوم على التفكير . ومقره فى الرأس .

٢-العواطف . وهى تنبع من القلب .

٣-الشهوة . ومصدرها البطن .

ولا تتحقق العدالة فى سلوك الشخص ما لم تتحكم فى هذه القوى الثلاثة ثلاث فضائل هى على التوالى :

١-الحكمة : ويجب أن تسيطر على تفكير العقل .

٢-العفة : ويجب أن تسيطر على شهوة البطن .

٣-العدالة : ويجب أن تسيطر على الغرائز والعواطف .

فالحكيم هو الذى تتحكم فى قواه النفسية هذه الفضائل الثلاثة فيكون حكيما فى تقديره ، معفا فى شهوته ، معتدلا فى عواطفه .

ولتحقيق العدالة فى الدولة نجد أن أفلاطون يرسم صورة تفصيلية للجمهورية التى تتحقق فيها العدالة الخلقية ، ويصرح أفلاطون بأن هذه الدولة الجديدة التى يرسم صورة لها ليست دكتاتورية يتمتع فيها رجل واحد بالحرية بينما يشقى أفراد الشعب بالعبودية ، كما أنها ليست دولة الأثرياء حيث يأكل الغني الفقير ، وليست هى دولة ديمقراطية ، يحكمها أكثر الناس شعبية وليس أكثرهم كفاءة فالديمقراطية عنده هى حكم الغوغاء ، فإن عامة الشعب تعوزه الفطنة والكياسة ، وهم دائما ما يرددون ما يصل إلى أسماعهم ويعطون أصواتهم فى الانتخابات طبقا لما يملى عليهم .

لقد قسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات جعل لكل طبقة منها وظيفة اجتماعية معينة لا ينبغى أن تتخطاها أو تدخل فى شئون الطبقة الأخرى ، وتحقيق العدالة لا يتم إلا بتحقيق الانسجام بين هذه الطبقات الثلاثة التى تتكون منها جمهورية أفلاطون .

١-الطبقة الأولى وهم الحكام : وأطلق عليهم أفلاطون اسم الطبقة الذهبية لأنهم يسيرون أمور الدولة وينتقون من أفراد الشعب ولهم صفات خاصة تميزهم عن غيرهم ، وأهمها الحكمة والاعتدال ، وتتمثل هذه الطبقة

عنده فى الفلاسفة والحكماء الذين ينبغى لهم أن ينفـــردوا بمراعـــاة شـــئون الدولة.

٢-الطبقة الفضية : وهم الجند المكلفون بالدفاع عن الوطن .

٣-الطبقة النحاسية : وهم طبقة الصناع والزراع والتجار فيحكم الفلاسفة ويحارب الجند ويعمل الزراع والصناع ولكى يقضى أفلاطون علـــى دولـــة تحكم فيها الظلمة لا بد من إيجاد نشء جديد يربى تربية خاصة ، ولا بد مـــن جمهور أكثر ذكاء وفطنة ، ولكى تتحرر الدولة من الظلم لا بـــد أن يصبـــح الفلاسفة حكاما والحكام فلاسفة حتى تجتمع المعرفة والقيـــادة فـــى شـــخص واحد.

والسبيل الوحيد للوصول إلى جمهور أكثر ذكاء وفطنة أن نتعهد الطفـــل بالتربية بعيدا عن كبار السن ، بعيدا عن الأهل والأقارب حتى تجنبهم عادات المجتمع السيئة وندربهم عمليا على جميع الفضائل ، وهذا يتطلـــب مراحـــل معينة .

المرحلة الأولى : وتتعهد فيها الأطفال دون العشـــر ســـنوات فنقـــوى أجسامهم فالجسم السليم وحده هو السكن الصالح للعقل السليم ولذلك ينبغـــى للمدرسة الأولية أن تشمل بالإضافة إلى الفصل الدراســـى ملعبـــا لممارســـة الرياضة .

المرحلة الثانية : عندما تبلغ الأطفال سن العاشرة ينبغى أن يضيفوا إلى منهجهم فى الدراسة مادة الموسيقى وكانت هذه المادة تشمل الرياضيات ، كما يضاف أيضا التاريخ والدين فالتاريخ هو قصة تقدم البشرية والدين هـــو روح للتاريخ البشرى .

وعليهم أن يتعلموا فى هذه الفترة من السن فن المشاركة فى كل شـــئ ، لأن الفرد جزء لا يتجزأ من جسم الإنسانية المتكامل شأنه فى ذلـــك شـــأن الرأس من اليدين والقدمين . وهكذا فلا بد للطفل حتـــى ســـن العشـــرين أن يمارس الرياضة حرصا على سلامته البدنية ، وأن يدرس الموسيقى لتـــآلف روحه مع غيره فتنشأ المحبة بين الأجيال .

ومن رأى أفلاطون أن تكوّن التربية مشتركة بين أفراد الجنسين فيدرس الأولاد مع البنات معا فيربون كأفراد لأسرة واحدة ويكـــون هـــذا الشـــعور العائلي حقيقة واقعة وليس نظرية فلسفية .

وهذا الرأى الأخير أن هو إلا تطور لرأى أفلاطون وتطرفه فى القـــول بشيوعية النساء .

المرحلة الثالثة : مرحلة الاختبارات حيث تجرى على جميع النشء بعد العشرين اختبارات رياضية وعقلية وروحية فمن يفشل فى هذه الاختبـــارات الثلاثية ينضم إلى الطبقة الدنيا فى المجتمع الذين تتكون منهم الطبقة النحاسية (الزراع والصناع والحرفيين) .

والذين يجتازوا الامتحان بنجاح فيسمح لهم بإتمام تعليمهم عشر ســنوات أخرى ثم يعقد فى نهايتها امتحان أصعب من الأول ومن يفشل فيه ينضم إلى الطبقى المتوسطة (الطبقة الفضية) طبقة الجند والحراس .

أما هؤلاء الذين نجحوا فى الامتحان الأخير فيكونون قـــد بلغـــوا ســـن الثلاثين من أعمارهم (وهم معدن الذهب) فى المجتمع أو فى جمهوريـــة أفلاطون ، ومن الواجب أن يدربوا على فنون السياسة وألوان الحكم ليكونـــوا فى المستقبل حكاما للجمهورية ، ومن يقع عليه الاختيار للحكـــم ينبغـــى أن

يقضى خمس سنوات فأكثر فى دراسة الفلسفة ليعرف الفرق بين العالم المادى الذى يعيش فيه والعالم المثالى الذى يتطلع إلى الوصول إليه وذلك بالتشبه به.

وبهذا التقسيم الاجتماعى لطوائف الجمهورية يضع أفلاطون الفلاسفة فى قمة الهرم الاجتماعى فهم الحكام وهم الموجهون لسياسة الدولة ثم يليهم طبقة الجند وهم دون الفلاسفة ثقافة ودراسة ثم طبقة العمال والزراع .

ولا يعيب هذه النظرية عند أفلاطون إلا أنه قد نادى بتربية النشء على أساس من الاختلاط بين الجنسين ، كما نادى بشيوعية النساء بناء على نظريته فى أن الجميع ينبغى أن يحس أنه يعيش فى أسرته وبين أخواته ، فلا ينظر إلى المرأة نظرة غير أخلاقية ما دام الرجل يشعر بأنها أخته ، ولكن قد نسى أفلاطون أنه يعيش فى مجتمع بشرى محكوم بما ركب فيه من غرائز دنيا ، إن هذه النظرية لا تصلح للتطبيق إلا فى مجتمع الآلهة كما صرح بعض الدارسين وهذا من أخطر الآراء التى قال بها أفلاطون .

مذهبه فى السعادة :

يعتبر أرسطو أول من مذهب الأخلاق وتحدث عنها بشكل منهجى منظم فى كتابه (الأخلاق النيقوماخية) الذى ينتسب إلى ابنه نيقوماخوس ، ويعتـبر الدارسون أن هذا الكتاب أهم مؤلفات أرسطو فى الأخلاق وأوثقها صلة به .

لقد رفض أرسطو أن تكون اللذة غاية قصوى للسلوك الإنسانى وحارب هذا الرأى متفقا مع أستاذيه سقراط وأفلاطون ، ونادى بالسعادة غاية قصوى للسلوك وصرح بذلك فى أول كتابه الأخلاق حيث قال إن الخير هو ما يقصد إليه الكل ، ورأى أن الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيـق غايـة يسـعى الإنسان إلى تحقيقها ، تلك الغاية هى سعادة الكل التى ينبغى أن تتجه أفعـال الإنسان إلى تحقيقها كما ينبغى أن تكون هذه السعادة هى الغايـة القصـوى للسلوك بحيث لا تكون وسيلة إلى غاية أبعد منها وإنما يجب أن تكون غايـة الغايات .

وإذا كان أرسطو قد جعل السعادة غاية قصوى للسلوك الإنسـانى فمـا مفهوم السعادة عنده؟

بعض الناس يرى السعادة فى إشباع رغباته وغرائزه الحيوانية . ولكـن ذلك هو رأى العبيد الذين لا حظ لهم فى حياة التأمل والتعقل ، ويرى أرسطو أن هؤلاء العامة من البشر الذين عندما يصلون إلى القوة تستعبدهم شـهواتهم ولم يستطيعوا أن يتحرروا منها .

وبعض الناس يرى السعادة فى الثراء وكثرة الأموال . ولكن أرسـطو يرفض هذا الرأى أيضا لأن الأموال ليس لها نفع عاجل بحيث تحقق السعادة أو ينشأ عنها الشعور بالسعادة .

وبعض الناس يرى السعادة فى المجد والجاه ، ولكن ذلك ليس شيئا مملوكا لنا ولا رهن إرادتنا ، ومعظم الذين وصلوا إلى المجد نجدهم أشقياء محرومين من الإحساس بالسعادة .

لقد رفض أرسطو كل التعريفات السابقة للسعادة ولم يرق له أن يأخذ بها كمفهوم للسعادة .

إنه يرى أن السعادة لا يتحقق الشعور بها إلا إذا قام كل كائن بوظيفته الخاصة به المخلوق لأجلها لكى يحقق الحكمة من وجوده ، والإنسان كائن هام ، فيه ما فى النبات والحيوانات من ملكات وزيادة . وهو لا يمكن أن يحقق سعادته إلا إذا فعل ما يميزه عن النبات والحيوان . عند ذلك فقط قد تحقق السعادة للإنسان ، ويستدل أرسطو على رأيه هذا بأصحاب الحرف المختلفة فالنحات والنجار والمهندس والحذاء كل منهم لا يستحق أن ينسب إلى حرفته ما لم يحسن القيام بها ، فأنت تقول إن هذا نحات طيب ومهندس بارع ونجار ماهر إذا أتقن كل منهم حرفته فى النحت والهندسة والنجارة ، وكذلك أعضاء الإنسان كالعين واليد والرجل كل عضو منها له وظيفة خاصة قد يحسن أو يسئ القيام بوظيفته ولكن السعادة لا تتم إلا إذا أحسن كل عضو القيام بمهمته .

وكذلك الإنسان له وظيفة خاصة به تميزه عن بقية الكائنات الأخرى فالحياة تتمثل فى ثلاث صور أو قوى .

١-قوى نباتية .

٢-قوى حيوانية .

٣-قوى عقلية .

فالحياة النباتية تتمثل فى قوى التنفس والهضم والإنتاج ، وبها تكون المحافظة على النوع، وهذه الحياة ليست خاصة بالإنسان بل يشاركه فيها النبات والحيوان . وإذا قام الإنسان بهذا النوع من الحياة فإنه لا يكون بذلك قد قام بوظيفته الخاصة به ، أما القوى الحيوانية فهى القوى الشعورية والحساسة ، والنبات بمعزل عن هذه الحياة غير أنها ليست خاصة بالإنسان وحده لأنها ليست حياة إنسانية فالحيوان يشترك مع الإنسان فيها وقيام الإنسان بها لا يعنى أنه قام بوظيفته التى تميزه عن غيره .

إذن متى يقوم الإنسان بعمل يميزه عن غيره من الكائنات .

إن ذلك لا يتم إلا إذا نهج الإنسان نهجا عقليا فى حياته .

ولم يهمل أرسطو الجانب المادى فى الإنسان ذلك أن التغذى والحس طبيعة فى الإنسان يجب اعتبارها فى وضع مبادئ للسلوك ولذلك فإن أرسطو رأى الفضيلة نوعان :

١-نوع راق يناسب ما فى الإنسان من رقى الفكر وسمو التعقل .

٢-نوع آخر يناسب ما فيه من جوانب دنيا كالتغذى والإحساس وما ينتج عنها من شعور .

وفضيلة النوع الثانى لا تكون إلا إذا خضعت للنوع الأول وأذعنت لأوامره وأحكامه فتخضع الشهوات والغرائز لأحكام العقل .

والسعادة تتكون من النوعين معا الفضائل الراقية والتى دونها ، وإخضاع الشهوة لحكم العقل يتم بنوع من المران والدربة على ضبط النفس وتحكيم العقل والالتزام بقضاياه ، فكلما طال وضع الشهوة تحت العقل اعتادت الخضوع له حتى يصير ذلك عادة لها ، وتعويد الإنسان العادات الطيبة هو السبيل الوحيد لتربية الإنسان الصالح .

وإذا كانت الفضيلة هى إخضاع الشهوة للعقل فلا بد فيها من عنصرين أساسيين :الشهوة، والعقل الذى يحكمها ، فالزهاد الذين يحاولون استئصال الشهوة من أساسها مخطئون لأنهم ينسون أن الشهوة عنصر أساسى فى الإنسان واستئصالها يعنى هدم عنصر من مكونات الإنسان ، ولقد صرح أرسطو أن الشهوة هى مادة الفضيلة والعقل صورتها وبهدم الصورة تتهدم مادة الفضيلة ، ولا تقوم الصورة بلا مادة ، والاستهانة بأحكام العقل عدم لكيان الإنسان كله .

فالغلو فى أحد الطرفين مذموم وتكون الفضيلة فى التوسط والاعتدال ومن هنا ينشأ القول بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط .

والفضائل العقلية (النوع الراقى) تأتى بالتعلم والثقافة بينما ينشأ النوع الثانى من الفضائل عن التربية والتعود والقدوة السلوكية ، ومن هنا وجب على المشرع والحاكم أن يروض المواطنين على العادات الطيبة وأن يكسبهم الفضائل بالتعود عليها حتى تصير فيهم عادة وسجية .

هذه فكرة سريعة عن مذهب أرسطو فى السعادة والفضيلة ، وبالتأمل نجد أن الوسط الذهبى الذى جعله أرسطو مقياسا للفضيلة مدعاة للحيرة إذا نحن حاولنا التعرف عليه ، فمن الذى يحكم به ، فليست المسألة خطا هندسيا أقيسه لكى أتعرف على وسطه ، وليست هناك قاعدة معروفة واضحة أستطيع بها أن أعرف ذلك . قد يقال أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن . ولذلك كانت فضيلة ، وقد يقال أن الكرم وسط بين الإسراف والبخل ولذلك فهو فضيلة ، وقد يصدق القول بالوسط فى كثير من الصفات السلوكية ، غير أن هناك كثيرا من الصفات الأخلاقية لا يمكن الأخذ فيها بمفهوم الوسط الأرسطى ، فالصدق مثلا فضيلة وليس وسطا بين رذيلتين ، لأن الخبر إما صدق وإما كذب ولا وسط بينهما ، والأمانة فضيلة وليس هناك وسط بين

الأمانة والخيانة والعدل فضيلة وليس هناك وسطا بين العدل والظلم ، ويبدو أن القول بالوسط عند أرسطو لا يتفق إلا مع الصفات السلوكية التى هى وسط بين ضدين اما الصفات التى لا ضد لها وإنما يوجد لها نقيض فلا تحتمل القول بالوسط وذلك كالصدق فإن نقيضه الكذب ولا وسط بينهما ، والأمانة نقيضها الخيانة ولا وسط بينهما .

رأيه فى الصداقة :

الإنسان كائن حى اجتماعى كما يرى أرسطو ، ولذلك فإنه لا يمكن أن يعيش منعزلا عن الآخرين فلا بد له من اختيار أصدقاء يتعاون معهم على تحصيل الخير والسعادة له وللآخرين.. والصداقة فضيلة ضرورية للحياة ، فالغنى والفقير ، والشيخ والشاب ، والرئيس والمرءوس كل منهم يحتاج إلى الأصدقاء ، إذ بالصديق يحقق النفع ويستحق المدح ؛ لأن الاثنين إذا اتفقا كانا أقوى من الواحد على الفهم والفعل ، ومن هنا قالوا إن الاتحاد قوة .

والصداقة عند أرسطو تقع على مستويات ثلاث :

١- مستوى صداقة المنفعة وهى لا تدوم أبدا بل يرتبط وجودها بتحصيل المنفعة وتحقيقها، فإذا تحققت المنفعة انتهت الصداقة ، بل ربما انقلبت إلى عداوة ، وهذا المستوى هو أردأ أنواع الصداقات ، ولا تسمى صداقة إلا من قبيل التجوز فى الاستعمال اللغوى .

٢- صداقة اللذة : وهى التى تدور مع الإحساس باللذة من الصديق ، حيث دارت ، سواء كان هذا الصديق غنيا أو فقيرا ، رجلا أو امرأة ، فهناك أناس يسعون إلى تحصيل الإحساس باللذة فى الوجاهة الاجتماعية فيصادقون الأغنياء ، أو السلاطين أو أصحاب النفوذ حيث يكتسبون إحساسهم بالعزة والوجاهة من هذه الصداقة ، فإذا زال سبب الإحساس بهذه اللذة زالت

الصداقة بزواله ، كأن يصبح الغنى فقيرا ، أو يعزل صاحب المنصب الرفيع عن منصبه أو .. أو ... إلخ وهذه صداقات زائفة وزائلة كسابقتها كما قال الشاعر :

إن قل ما لى قل صحبى وإن نما فلى من جميع الناس خل وصاحب

وهذان المستويان من الصداقة لا يستحقان الاسم "صداقة" لسرعة زوالها.

٣- المستوى الثالث : وهى "صداقة الخير" ، وهى اكمل الصداقات لأنها تهدف إلى تحقيق المعنى الفاضل الذى يمثل الغاية والهدف من الصداقة حيث يريد كل من الصديقين الخير والسعادة لصديقه ويؤثر كل منهما صديقه على نفسه ولذلك فهى صداقة تامة كاملة بلفظها ومعناها ، فلفظها يحمل معنى الصدق ، ومعناها يتضمن تحصيل الخير للكل .

ولكى تكتمل المعانى الفاضلة فى الصداقة لا بد من الاهتمام باختيار الصديق الذى نتلمس فيه الحرص على تحصيل الفضائل والتخلق بها والبعد عن الرذائل والنفور منها ؛ لأن سلوك المرء عنوان على طبعه وخلقه ، وإذا أحسن المرء اختيار الصديق كان عونا له ورفيقا يسعد بصحبته وكان الدوام والبقاء من خصوصيات هذا المستوى من الصداقة لحرص كل من الصديقين على الآخر .

ويرى أرسطو أن الشباب أكثر حرصا على كثرة الصداقات من كبار السن وقد يتعجلون فى اختيار الأصدقاء دون اهتمام بالتعرف على أخلاقهم وطباعهم فيحدث لهم ما ليس محمودا من هذه الصداقة ، ولذلك ينصح أرسطو بعدم الإكثار من عدد الأصدقاء خاصة أن الصداقة الطيبة لا يتبينها المرء إلا بعد كثير من المواقف بين الصديقين وكثرة المخالطة بينهما .

ويرى أرسطو أن من عوامل دوام الصداقة أن يحرص كل صديق على مناصحة صديقه، وأن يتقبل كل منهما نصيحة الآخر ؛ لأن النصيحة الصادقة علامة على الصداقة الصادقة ، ولا تصبح الصداقة خيرة إلا إذا نصح كل منهما للآخر وتقبل كل صديق نصيحة صديقه وذلك أدعى لدوام الصداقة وبقائها .

الفصل الثالث

المبدأ الأخلاقى فى الفلسفة الحديثة

ظهر فى الدراسات الفلسفية اتجاهات عديدة تختلف فيما بينها حول تناول مشكلات علم الأخلاق ومعالجتها لقضاياه .

ويرجع السبب المباشر فى اختلاف هذه المدارس فيما بينها إلى اختلاف موقفها من نظرية المعرفة ، حيث توجد نظريات متعددة فى أصل المعرفة الإنسانية ومصدرها ، فهناك العقليون الذين يرون أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فما يقبله العقل وكان صريحا فى دلالته على المطلوب فهو حق وما يرفضه العقل لا يمكن أن يسمى معرفة حقيقية .

وهناك الحسيون التجريبيون الذين يجعلون التجربة المباشرة مصدرا للمعرفة فما لم يثبت صدقه بالتجربة لا يصح أن يدخل فى نطاق المعرفة وبالإضافة إلى ذلك نجد هناك من يجعل الحدس المباشر وسيلة صالحة للمعرفة .

ولقد انعكست مواقف هذه المدارس المختلفة حول قضية المعرفة على موقفهم من علم الأخلاق ودراسة مشكلاته .

ولا يَزال هذا العلم مجال خلاف كبير بين باحثيه من حيث طبيعته فهل يمكن أن نطلق على الدراسات الأخلاقية كلمة (علم) بمدلولها الأكاديمى أم لا؟ .

ومن حيث علاقاته بغيره من العلوم المختلفة ، فما علاقته بعلم النفس وعلم الاجتماع فإن العلوم الثلاثة (الأخلاق - علم النفس - علم الاجتماع) تهتم كلها بدراسة السلوك الإنسانى فما صلة علم الأخلاق بهذين العلمين ؟ هل

يتفق معهما فى الغاية والهدف ؟ وهل يتعاون معهما فى دراسة الإنسان ومشكلاته ؟ ومن أهم قضايا الخلاف حول الفعل الخلقى موقف المدارس المختلفة من الباعث على القيام بهذا الفعل الذى يمكن أن يوصف بأنه فعل أخلاقى .

فهل يرجع الباعث إلى النتيجة النافعة التى يحققها هذا الفعل وتعود على صاحبه بالنفع والسعادة .

أو أن الباعث على الفعل الخلقى هو المعنى الأخلاقى الذى يتضمنه الفعل نفسه باعتباره واجبا خلقيا يتعين على الفرد القيام به كمساعدة الفقير وإنقاذ الغريق من الهلاك ؟

أو أن الباعث يرجع إلى المجتمع خوفا منه أو نفاقا له ؟

على أية حال هذه كلها أمور عرضت لها مدارس علم الأخلاق بالبحث والدراسة وكانت مثار خلاف كبير بين الدارسين .

ويعنينا الآن أن نحدد أبرز الاتجاهات التى سادت الدراسات الأخلاقية وموقفها من هذه القضية ، وما مفهوم علم الأخلاق عند كل منهما .

الأخلاق بين المثالية والوضعية

الاتجاه المثالى :

يشمل هذا الاتجاه جميع المدارس المثالية فى الفلسفة الحديثة من أنصار مذهب الحاسة الخلقية ، والنزعة العقلية وفلسفة كانط والأفلاطونية المحدثة فى كامبردج ، كما يدخل فى هذا الاتجاه فلسفة سقراط وأفلاطون من مفكرى اليونان .

والأساس الذى يقوم عليه تصور المثاليين للفعل الخلقى يتلخص فـى أن الفعل الخلقى لا بد أن يهدف إلى تحقيق مثل أعلى يمكن اعتباره هدفا تسـعى البشرية إلى تحقيقه وتعمل على شيوعه وسيادته كمعانى الحب والحق والخير والمروءة والشجاعة والوفاء .

فأنت إذا حاولت أن تنقذ غريقا ينبغى أن يكون الباعث لك علـى القيـام بهذا الفعل هو معنى (المروءة) وحده دون أن تنتظر على ذلك جـزاء مـن الغريق أو ثناء ومدحا من المجتمع أو مباهاة وفخرا بأنك شجاع ، أو إعـلاء لشأنك بين زملائك ، فإذا تحقق الفعل على هذه الصورة صح أن يسمى عملك فعلا خلقيا ، وتكون له قيمة خلقية عند المثاليين .

ولذلك كانت مهمة علم الأخلاق عند هذا الفريق من الدارسين تتمثل فـى وضع القواعد الثابتة التى تحكم سلوك الإنسان لكى يكون سلوكه أخلاقيا .

والمبادئ الأخلاقية عندهم لا يصح أن تكون وسيلة لغاية بعدهـا ، بـل يجب أن تكون هى غاية فى ذاتها يهدف الإنسان إلى تحقيقها ويناشد المجتمـع العمل بها ، لأن علم الأخلاق ينبغى ألا يهتم بالغايات الشـخصية والمنفعـة الجزئية بل يسعى أساسا إلى تحقيق الخير العام الذى لا يكون وسـيلة لغايـة أبعد منه .

وتمتاز هذه الغاية التى يسعى علم الأخلاق إلى تحقيقها بأنها غاية إنسانية متسامية ، تكمل صاحبها وتعلو به وتزيد من إنسانيته وتجعل منه حارسا أمينا على سيادة الخير وإحلال السلام فى بنى جنسه .

ولقد عرف المثاليون علم الأخلاق بأنه (علم يضع القوانين التى ينبغـى أن يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى والتى تحقق ذاتية الإنسـان بمـا هـو إنسان) .

والسلوك الذى يتناوله علم الأخلاق بالبحث والدراسة هو السلوك الواعى الصادر من العقلاء بمحض إرادتهم ومطلق اختيارهم ، النابع من تفكيرهم ، فكل سلوك يصدر تحت عوامل القهر أو الضغط النفسى أو المادى لا صلة له بالمفاهيم الأخلاقية تماما .

ولما كانت الغاية القصوى لعلم الأخلاق هى إحلال الخير والسعادة للجنس البشرى كله كانت قواعد الأخلاق يجب أن تكون عامة ومطلقة صالحة للتطبيق فى كل بيئة يعيش فيها الإنسان ، ولا عبرة فى ذلك باختلاف اللون والجنس واللغة والدين والثقافة ، أو الزمان والمكان .

وبهذا المعنى فإن علم الأخلاق كان عند المثاليين علما معياريا وليس علما وصفيا ، حيث يبحث فى المبادئ السامية التى ينبغى أن يسير بمقتضاها سلوك الإنسان ، فهو بحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك ، ولبس فيما هو كائن من أنماط السلوك البشرى ، وهكذا يعتبر المثاليون علم الأخلاق (بحثا فى قواعد السلوك) أو هو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساسا لكل القواعد العلمية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى وتقتضيها سيرتنا العملية) [1] فيكون سلوكنا ليس الغرض منه تحقيق منافعنا الشخصية وإنما لا بد أن يهدف إلى تطبيق المثل العليا التى يضعها علم الأخلاق .

وأهم ما يميز المبدأ الخلقى عند المثاليين هو :

١–أن يكون المبدأ عاما ومطلقا يتخطى حدود الزمان والمكان ولا يختلف باختلاف الظروف والشخص والبيئة .

---

(١) أسس الفلسفة ٣٢٦ ، دكتور / توفيق الطويل .

٢-أن يكون ضروريا سابقا على التجربة متحكما فيها وليس محكوما بها، فهو الذى يوضح كيف تكون التجربة فى الفعل الخلقى ، وليس أسيرا لمعطيات هذه التجربة .

٣-أن يكون المبدأ واضحا فى ذاته لا يحتاج فى قبوله إلى برهان خارج عنه بحيث يكون مجرد فهمه دليلا على التسليم بصحته وصوابه وذلك كالأمانة والعدل ، فإذا عرفت أن هذا الفعل بعينه أمانة وذاك عدل فلا شك فى أنه فعل أخلاقى .

٤-أن يكون هذا المبدأ غير محتمل لقبول نقيضه بمعنى أنه إذا كنت حاكما وعرفت أن المساواة بين الناس عدل فينبغى عليك أن ترفض نقيضه وهو التفرقة بين الناس فى المعاملة لأن ذلك ظلم ولا يجوز أن تجعل التفرقة بين الناس هى القاعدة العامة فى السلوك .

هذه أهم الخصائص التى تميز المبدأ الأخلاقى عند المثاليين ويتضح منها أنها كلها مبادئ تهدف إلى تحقيق المثل العليا فى السلوك البشرى ولعل من هنا أطلق على هذا الاتجاه المثالى فى دراسة الأخلاق .

الاتجاه الوضعى :

يختلف مفهوم الأخلاق عند أتباع هذا الاتجاه وتصبح الأخلاق عندهم علما وضعيا يهتم ببحث ما هو كائن بالفعل بدلا من أن يهتم بالبحث فيما ينبغى أن يكون ولقد أنكرت الفلسفة الوضعية فى الأخلاق كل اتجاه يهدف إلى القول بوضع أسس أو قواعد نظرية تحكم سلوك الإنسان ، واستبعدت من مجال بحثها العلل الأولى والتفكير الميتافيزيقى واللاهوتي . وقصرت بحثها على دراسة الواقع المحسوس الذى يعيشه الإنسان فى يومه وغده ومعالجة ذلك بمنهج البحث العلمى الذى يرفض كل ما لا يثبت صدقه بالتجربة .

ومهمة علم الأخلاق عند أتباع هذه الاتجاه أنه يعرض لدراسة العادات والتقاليد والشرائع كما تتمثل بالفعل عند جماعة معينة ، تعيش فى زمان معين ومكان محدد ، وتقوم هذه الدراسة على منهج استقرائى هو منهج العلوم الطبيعية الذى أراد أوجست كونت أن يطبقه على علم الاجتماع والأخلاق وتبعه فى ذلك دوركايم زعيم المدرسة الاجتماعية بفرنسا .

واهم ما يميز هذا المنهج الوضعي أنه منهج استقرائى يتطلب من الباحث أن يتلقى حقائق بحثه من التجربة وحدها بدلا من أن يأخذها من مصدر آخر، وأن يقتصر فى بحثه على دراسة ما هو كائن من أنماط السلوك ليستطيع بذلك أن يكتشف العلاقات السببية التى تقوم بين هذه الظواهر السلوكية ليصل بذلك إلى صياغة القانون العام الذى تخضع له هذه الظواهر .

ويتميز هذا المنهج بالنزعة الموضوعية النزيهة التى تبحث الأشياء كما هى فى الواقع لا كما يتمنى أن يراها الباحث ، وهذا يقتضى من الباحث أن يتجرد من أهوائه ويتخلص من رغباته وميوله سواء كانت دينية أو قومية أو شخصية .

ولما أراد الوضعيون أن يطبقوا هذا المنهج على الدراسات الأخلاقية كان عليهم أن يقوموا بخطوتين أساسيتين :

الخطوة الأولى : تتمثل فى هدم التصور المثالى للأخلاق وبيان ما فيه من قصور وأخطاء .

الخطوة الثانية : تتمثل فى بناء المنهج الوضعى الجديد وتطبيقه على الدراسات الأخلاقية .

ومن أبرز المفكرين الذين قاموا بهذه المحاولة(ليفى بريل) أحد أتباع المدرسة الاجتماعية فى فرنسا ومن أشهر تلاميذ دوركايم فلقد هاجم التصور

المثالى لعلم الأخلاق باعتباره علما معياريا ثم أخذ بعد ذلك يعــرض وجهــة النظر الوضعية الجديدة فى دراسو الأخلاق ، وتحديد المنهج العلمـــى الـــذى يتطلبه هذا التصور الجديد .

ويقوم هذا التصور على أساس أن كلمة علم لا تطلق إلا علـــى البحــث التجريبى الذى يمكن التحقق من صدقه بالتجربة الحسية وحدها وهذا لا يتوفر إلا فى العلوم الطبيعية ، ففيها وحدها تتحقق خصائص البحث العلمى لأنـــها تتناول الظاهرة المحسوسة بمنهج استقرائى أملا فى الكشف عن قانون عـــام يربط بين الظواهر المتباعدة . وبهذا فإن كلمة (علم) لا تقال إلا على بحث ما هو كائن بالفعل ولا تتجاوزه إلى البحث فيما ينبغى أن يكون . ومن هنا فـــإن كل بحث إذا جاز أن يسمى (علما) فلا بد أن يكون وضعيا ولا يمكن أن يكون معياريا ، وهذه الخصائص لا تتوفر فى علم الأخلاق حسب التصور الذى أخذ به المثاليون ، ومن هنا رأى الوضعيون أنه لا يوجد علم نظرى للأخلاق بـــل لا يمكن أن يوجد هذا العلم ، وانتهى ليفى بريل إلى رفض القول بمعياريـــة الأخلاق مستندا إلى القول بأن العلم لا يكون إلا وصفا للأفعال الخلقية دون أن يتجاوز ذلك إلى وضع مبادئ تحدد ماينبغى أن تكون عليه هذا الأفعال ، كمــا أنكر أن يكون هناك مبدأ أخلاقي عام أو قيمة مطلقة .

وذهب الوضعيون إلى القول بأن الظاهرة الأخلاقية يجـــب إخضاعـــها لخطوات المنهج العلمى إذا صح لنا أن نسمى الأخلاق علما بالمعنى المفـــهوم لكلمة علم، ويكون الغرض من دراسة الأخلاق هو معرفة القوانين التى تحكـم العادات والتقاليد الاجتماعية للسيطرة عليها ما أمكن ذلك .

ويستدل هؤلاء على رأيهم بأن تاريخ البحث فى العلوم الطبيعية قد أثبـت أن الظواهر الطبيعية كانت تفسر قبل ذلك تفسيرا ذاتيا مستمدا من الخرافـة أو الأسطورة أو المعتقدات الدينية ثم بعد الاكتشافات العلمية الحديثة ثبت تفســير

هذه الظواهر تفسيرا موضوعيا بعيدا عن الأهواء الذاتية والمعتقدات الشخصية وذلك كتفسير القدماء لظاهرة البرق والرعد مثلا ، أو تفسيرهم لظاهرة المطر والخسوف والكسوف ، فإن القدماء قد فسروا هذه الظواهر بناء على معتقداتهم الخاصة وأثبت الكشف العلمى الحديث خضوع هذه الظواهر لأسباب وقوانين علمية ثابتة ومطردة .

وكما عجز القدماء عن تفسير هذه الظواهر الطبيعية تفسيرا موضوعيا فإن المذاهب المعيارية فى الأخلاق قد عجزت تماما عن تفسير الوقائع الأخلاقية تفسيرا يخضع للتجربة .

وتتميز الأخلاق الوضعية بأنها نسبية وليست مطلقة وتخضع لظروف المجتمع وأحواله الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، فهى واقعية تستند إلى المشاهدة وليس إلى الخيال ، وتعتمد فى دراستها على قوانين علم العادات أو الاجتماع ، وتهدف إلى تحقيق غاية عملية كعلم الطب .

ولقد تأكد هذا الاتجاه الوضعى فى دراسة الأخلاق على يد اتباع الوضعية المنطقية المعاصرة، وانتهى موقفهم باستبعاد الأخلاق والعلوم المعيارية عامة من مجال البحث العلمى ، وقالوا أن قضاياه مبهمة لا تخضع للتجربة ، بل أن بعضهم قد صرح بأن المبادئ الأخلاقية أوامر فى صيغة مضللة ، وتعبيرات غامضة تعبر عن انفعال صاحبها ولا يمكن إخضاعها لأحكام موضوعية وأصبح علم الأخلاق هند (برترا ندرسل) زعيم هذا الاتجاه فى الفلسفة العاصرة (محاولة يقوم بها فرد ليجعل من رغباته الشخصية أمانى أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجتمع) .

وبهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ورأوا أن قضايا هذا العلم يمكن أن تعالج فى نطاق علم النفس أو علم الاجتماع .

تعقيب :

١–فى رأينا لو سألنا أنصار هذا الاتجاه وقلنا لهم هل القتل جريمة أو ليس بجريمة لما تردد واحد منهم فى الإجابة أنه جريمة يعاقب عليها القانون، ولو قلت له هل السرقة عمل مشروع أو غير مشروع لما تردد أيضا فى الجواب أنها عمل غير مشروع ولا شك أن هذه المعانى لا يختلف حولها طرفان بل يلتقى الناس جميعا على اعتبار القتل والسرقة والظلم معان غير مشروعة ولا خلاف بينهم فى ذلك ، ولكن الخلاف قد ينشأ فى الحالات الجزئية الفردية وعند تطبيق المبدأ الكلى على هذه الحالات ويرجع هذا الخلاف أساسا إلى نصيب الفرد من الثقافة وسمو العقيدة التى يدين بها وغير ذلك مما يمكن أن ويؤثر فى تفكيره ، فإزهاق النفس مثلا قد يكون قتلا يستحق صاحبه العقوبة وقد يكون قصاصا لا عقوبة فيه وقد يكون حدا من الحدود .

والخلاف فى التطبيق الجزئى لا يعنى الخلاف حول المبدأ العام الكلى ، فالقول بالنسبية إنما ينصب أساسا على الحالات الفردية ولا يصدق على القانون الكلى العام فى الأخلاق ، وهذا أول ما أخطأ فيه الوضعيون ، حيث قالوا بنسبية القيم الأخلاقية ونسوا أن المبدأ العام لا يخضع للنسبية وإنما الذى يخضع لها هى الحالات الجزئية وعند التطبيق .

٢–ثم هناك فرق كبير بين الفعل الذى يصدر استجابة للمبدأ الأخلاقى وبين الفعل الذى يكون نفاقا للجماعة واستجابة لعرفها ومجاراة لتقاليدها ، فإن الفعل الخلقى إنما يصدر عن الإنسان الواعى بماذا يفعل ،المتعقل لظروفه المؤمن بالمبدأ الأخلاقى الذى يصدر عنه ، أما الفعل الذى يكون صدى لعرف الجماعة وتقاليدها فكثيرا ما يكون متنافيا مع المبدأ الإنسانى العام كما يتصوره علماء الأخلاق ، وكثير ما يكون تعبيرا عن النفاق الاجتماعى الذى أصاب

المجتمعات المعاصرة بكثير من الآفات الاجتماعية المسمومة . والفرق بين الموقفين كالفرق بين إنسان يحاول أن يرضى ضميره فيما يفعل وإنسان آخر يعمل لإرضاء الغير على حساب ضميره الشخصى ، فالموقف الأول ممدوح خلقيا ودينيا والثانى مذموم خلقيا ودينيا .

٣–ثم إن رأى الوضعيين فى الأخلاق يجعل من الإنسان كائنا سلبيا يعيش فى مجتمعه يتأثر به ولا يؤثر فيه ، يتلقى عن المجتمع عاداته وتقاليده ، ولا يملك إزاءها إلا الخضوع والاستسلام ، وفى هذا الموقف ضياع لمسئولية الإنسان إزاء مجتمعه ، وإهدار لمكانة الإنسان باعتباره كائنا فعالا بالدرجة الأولى وإنكارا لدور المصلحين الاجتماعيين والسياسيين ، وهل الثورات السياسية إلا خروج على نظام الحكم الفاسد وقلبا لمفاهيمه وهل المصلحون الاجتماعيون إلا أفرادا تمردوا على العرف والتقاليد الاجتماعية البالية ، وهل يستطيع الوضعيون أن ينكروا اثر الثورة الفرنسية فى العصر الحديث .

وكيف يتسنى للفرد المصلح أن يخضع لعادات مجتمعه وتقاليده إذا كانت تقاليد هذا المجتمع هزيلة ومريضة لا تساعد على خلق المواطن الواعى بقضايا عصره ومشكلاته ، إن الثورة على العادات والتقاليد البالية مطلب من مطالب الأخلاق ، وفى هذه الثورة تتأكد حرية الفرد المصلح وتعاليه على مواضعات المجتمع ويتأكد دوره فى قيادة المجتمع إلى السلوك الأخلاقى البناء للفرد والجماعة .

علاقة علم الأخلاق بالعلوم الأخرى :

يتصل علم الأخلاق بغيره من العلوم الأخرى التى تهتم بدراسة السلوك الإنسانى كعلم النفس وعلم الاجتماع . حيث أن هذه العلوم جميعها تشترك فى دراسة السلوك الإنسانى على مستوى الفرد والجماعة ، غير أن اهتمام هذه

العلوم بسلوك الإنسان يختلف عن الناحية التى يهتم بها علم الأخلاق ونـود أن نلخص أوجه الخلاف بين هذه العلوم فيما يأتى :

١-يهتم علم النفس بتفسير سلوك الإنسان وتقديم المبررات النفسية فـى الإنسان لتفسر بها تصرفاته مع نفسه ومع الآخرين ، فـهو يصـف سـلوك الإنسان وصفا علميا ليكشف لنا عن القوانين السيكولوجية (النفسية) التـى يخضع لها الشخص فى تصرفاته ، أما علم الأخلاق فلا يهتم بوصف السـلوك وإنما يعنى بتقويمه ووضع مبادئه الخلقية .

٢-لا يهتم علم النفس أو الاجتماع بمفهومات الخير والشـر والرذيلـة والفضيلة أو الصواب والخطأ، وإنما يهتم بالدرجة الأولـى بتفسـير أنمـاط السلوك التى قد تحمل هذه المفاهيم ، وهـذا خـلاف مـا عليـه الدراسـات الأخلاقية.

٣-قوانين علم الاجتماع ليست مطلقة ، فهى تخضع لظـروف الزمـان والمكان ونوع الحضارة والدين أما مبادئ الأخلاق فأهم خصائصها - كمـا رأى المثاليون - أنها عامة ومطلقة قابلة للتطبيـق فـى مختلـف العصـور والمجتمعات وفى الظروف الثقافية المختلفة .

ومع اختلاف هذه العلوم فيما بينها إلا أن هناك رباط قويا يجمع بينـها حيث تهتم جميعا بالسلوك الإنسانى ويقدم كل علم منها ما يخصه فى دراسـة هذا السلوك .

فعلم الأخلاق يهتم بوضع مبادئ السلوك الإنسانى .

وعلم النفس يهتم بتفسير هذا السلوك .

وعلم الاجتماع يهتم بوصفه وتصنيفه .

(أ) مفهوم القيمة فى الفلسفة الحديثة :

يجدر بنا أن نحدد معنى كلمة (قيمة) لأنها من الكلمات العامة التى تحتاج إلى نوع من التحديد حتى يتضح لنا المراد منها عند الاستعمال ، وأكثر ما تستعمل كلمة (قيمة) فى الأمور الاقتصادية حيث ترتبط بمسائل البيع والشراء ومسائل التجارة المختلفة فيقال قيمة هذا الشيء كذا . وقيمة هذه السلعة كذا . ولكنها استعملت بالإضافة إلى ذلك فى أمور أخرى . فنحن نتحدث عن قيمة هذا الفعل وعن قيمة هذا الفن والرسم وعن قيمة هذا الكلام فى الإقناع وظهر هناك ما يسمى بقيمة الحق . والخير .. والجمال . ودراسة القيم بأنواعها المختلفة تعد من الدراسات الحديثة نسبيا حيث لم يهتم بدراسة القيمة أحد من القدماء فيما أعلم .

قد نجد هناك أسماء مختلفة تقترب فى مفهومها من معنى القيمة ولكن ذلك لا يعنى أن لدى القدماء دراسات مستقلة عن القيمة ومفهومها وفلسفتها .

ولقد اهتم فلاسفة الأخلاق بدراسة القيمة الخلقية وتعددت فيها آراؤهم ، ونستطيع أن نحدد اتجاهين عامين يشتملان على سائر الآراء والاتجاهات المتباينة حول تحديد معنى القيمة وتعريفها .

الاتجاه الأول : ويمثله الفيلسوف الإنجليزى المعاصر (ج.ى.مور) الذى يقسم المفاهيم العقلية إلى معان بسيطة وأخرى مركبة . فالمعانى المركبة هى التى تقبل التحليل والتعريف لأنها تشتمل فى مفهومها على معان أبسط منها يمكن استعمالها فى توضيح ذلك المعنى المركب ، فنحن نستطيع أن نعرف معنى الإنسان لأنه يشير إلى شئ مركب يقبل التحليل إلى مفاهيم أبسط منه ، كأن يقال هو (حيوان ناطق) ولو أخذنا هذه المفاهيم البسيطة المأخوذة

فى تعريف الإنسان وأردنا تعريفها فإنا نستطيع أن نحللها إلى مفاهيم أبسط منها حتى نصل نظريا إلى مفهومات مطلقة فى البساطة لا تقبل التعريف ، لأنه ليس هناك مفهومات أبسط منها يمكن أن تؤخذ فى تفسيرها . والاحمرار مثلا يعتبر معنى بسيطا لا يقبل التعريف ، ولكن نستطيع أن نبين معنى الحمرة لشخص ما بالإشارة إلى شئ أحمر ، غير أن هذا لا يعنى إمكان تعريف صفة الحمرة لأنها لا تقبل التحليل إلى معان أبسط منها يمكن أن تفسرها بها . قد نستطيع أن نصف الظروف المادية التى تحصل فيها الحمرة – نوع تموجات الضوء وحركات العين التى تصاحبها ، ولكن ليس هذا تعريفا للحمرة وإنما هو وصف لظرف حدوثها ، والفرق يتضح إذا حاولنا أن نعرف الإنسان أهمية معنى الإنسان . فهذا أمر ممكن اما إذا أردنا أن نفسر له معنى الحمرة فهذا أمر غير ممكن .

ويرى (مور) أن القيم الخلقية من النوع البسيط الذى لا يقبل التعريف لأنها لا تشتمل على معان أبسط منها يمكن تحليلها إليها أو تفسير القيمة بها ، وعنده أن الذين يحاولون وضع تعريف محدد للقيمة إنما نشأت لديهم هذه الرغبة لأنهم يرون أن للأعمال الخلقية أوصافا أخرى سوى القيمة . كما أن للشئ الأحمر أوصافا أخرى سوى الحمرة . فهم يخلطون فى هذه المحاولة بين القيمة وبين الأوصاف الأخرى للفعل الأخلاقى . فإذا قيل مثلا إن الخير هو اللذة، فليس معنى هذا أن الخير يعنى اللذة تماما وإنما يعنى أن اللذة صفة الفعل الخير ، قد تكون أهم صفة له كما يرى اللذيون ولكنها ليست هى هو تماما .

هكذا يرى (مور) غير أن نظرته التحليلية التى تجعل القيمة أمرا لايمكن تعريفه أو تحديد معناه ، لا تقدم لنا بديلا يمكن اتخاذه مقياسا ثابتا نستطيع أن نميز به بين الصواب والخطأ فى أمور الأخلاق، وليس عنده طريقة لتحليل ما

يدعوه امرؤ صوابا أو خطأ لكى نتبين منها أن الأمر فى الواقع كذلك ولا وسيلة هناك لقياس الفعل الأخلاقى ، فإذا قال إنسان أن هذا الفعل خير ولم يوضح أسباب هذا الحكم الأخلاقى فلا نستطيع أن نعرف ما إذا كان هذا الفعل خيرا حقيقة أم لا . وإذا لم يمكن وضع مقاييس أخلاقية ثابتة يقنع بها بعضنا البعض فحينئذ لا يمكن أن يحدث اتفاق بين اثنين على قيمة معينة ، ويصبح لكل إنسان عالمه الأخلاقى الخاص به وينتج عن هذا فوضى القيم ، غير أن الواقع يشهد بثبات المقاييس الأخلاقية وعمومها . وقد تتعدد الاتجاهات وتختلف الآراء حول هذا المقياس أو ذاك عن المبدأ الأخلاقى غير أن الاختلاف حول المبدأ أو القيمة دليل على وجودهما .

أما الاتجاه الثانى فيرى أصحابه أن القيمة الأخلاقية شئ يسعى الجميع لتحقيقه لشعوره بها وحاجته إليها ، لكنهم يختلفون فى مفهوم هذه القيمة حسب مواقفهم المتعددة حول تعريفهم لمفهوم الخير ، فأصحاب الاتجاهات الغائية يرون أن قيمة الأعمال تكمن فيما تؤدى إليه من غايات ويحصل من نتائج سواء فى ذلك أصحاب مذهب اللذة أو المنفعة ، أما الحدسيون فيرون أن قيمة الفعل تعنى مطابقة الفعل للمبدأ الأخلاقى .

هذان هما الاتجاهان السائدان فى الفلسفة الخلقية حول مفهوم القيمة .

ب – بين المعتزلة والأشاعرة :

ويرتبط موقف المعتزلة والأشاعرة من مفهوم القيمة بموقفهما من الفعل الخلقى نفسه . وشروط الفعل حتى يكون أخلاقيا . وما مفهوم الأخلاق عندهما.

لقد قيل أن مهمة علم الأخلاق أن يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى لأنه يهتم بالمبادئ التى تحدد استقامة الأفعال الإنسانية ويدرس الخير الأقصى

باعتباره غاية الإنسان القصوى ولا تكون وسيلة لغاية أبعد منها . ولا يدخل في نطاق بحثه إلا السلوك الصادر عن العقلاء بمحض إرادتهم وقصدهم الاختياري . فهو علم معياري يهتم بما ينبغي أن يكون عليه السلوك ، كما سبق بيان ذلك .

هذا هو مفهوم الأخلاق في المدارس الفلسفية الحديثة فما مفهومها عند المعتزلة .

لقد وضع المعتزلة شروطا يكون الفعل بها ذا قيمة أخلاقية وشروطا للفاعل حتى يكون صادرا في فعله عن مبدأ خلقي ، وأهم هذه الشروط هي : حسن الفعل في نفسه ، والقصد الحسن منها ، وألا يكون الفاعل مضطرا إلى الفعل ، فإذا كان الفعل حسنا في نفسه ، وقصد به صاحبه جهة حسنة ، غير مضطر في ذلك كان فعله أخلاقيا .

والأخلاق عند المعتزلة علم معياري يهتم بوضع الأسس النظرية التي ينبغي أن يصدر عنها الفاعل العاقل حتى يكتسب فعله قيمة أخلاقية . ولعل هذا قد يوضح لنا مفهوم القيمة الخلقية لدى المعتزلة ، فإن الفعل ليس بذي قيمة أخلاقية في نفسه وإن كان حسنا ما لم تقترن به النية الحسنة . لأن قصد الفاعل ونيته من فعله هما مصدر قيمة الفعل أخلاقيا ، فالقيمة ترتبط بالشخص الفاعل ونيته من فعله ، وعلى أساس هذه النية تتضح المسئولية الأخلاقية ، ويكون الشعور بالندم على الخطيئة ، والقيمة علاقة بين الفعل والفاعل تتمثل في كون الفعل حسنا مقرونا بالنية الحسنة ، ومجيء الفعل على هذه الصورة هو معنى كون الفعل ذا قيمة أخلاقية عند المعتزلة ، ومن الصعوبة بمكان أن يعثر الباحث في تراث المعتزلة على تفسير لمصدر هذه القيمة الأخلاقية ، وهل الإنسان الفاعل هو صانع هذه القيمة وخالق لها . أم أنها تنتمي في مصدرها إلى عالم القيم المطلقة ، والإجابة على هذه التساؤلات تعوزها

النصوص الصريحة وتعتمد على الاجتهاد الشخصى والفهم الخاص لموقف المعتزلة من قضية الأخلاق عموما . وإذا علمنا أن المعتزلة يرجعون حسن الفعل إلى المعرفة الأخلاقية السابقة على التجربة ، ويرجعون أخلاقية الفعل إلى النية منه ، فإن هذا يوضح لنا إلى حد كبير تفسيرهم للقيمة الخلقية .

ويكفى أن نعلم إن الفعل الأخلاقى يشتمل على ثلاثة عناصر متمايزة ، وهى الفعل – الفاعل – النية . والقيمة هى علاقة الفعل بفاعله متمثلة فى النية منه ، فهى ترتبط بالعناصر الرئيسية الثلاثة للفعل الأخلاقى فتحتاج إلى الفعل فى نفسه ، وإلى الفعل ، وإلى النية ، والشخص الفاعل هو حامل النية التى ترتبط بها القيمة ارتباطا أوثق من غيرها ، لأن الفعل مجردا عن النية لا يصدق عليه حكم أخلاقى لأنه لا يحمل قيمته معه . كفعل النائم مثلا ، والفاعل بلا نية لا يذم ولا يمدح فى قانون الأخلاق . ومن هنا ارتبطت القيمة بالنية ارتباطا شديدا . وإذا كان الإنسان فاعلا للنية وحاملا لها . فهل يعتبر أيضا حاملا للقيمة الأخلاقية وخالقا لها ؟ وهل يعتبر الإنسان فاعلا للقيمة كما هو فاعل للفعل نفسه ؟ أم تعتبر القيمة شيئا سابقا على الفعل والفاعل معا ، تتمتع بوجودها الذاتى خارج الشخص الفاعل وتنتمى فى وجودها إلى عالم إلهى سابق على التجربة الشخصية للإنسان ؟ إن الذى يقرأ تراث المعتزلة ربما رأى أنهم يقولون أن الفاعل خالق القيمة الأخلاقية للفعل لأنه حامل للنية الحسنة من هذا الفعل ، وربما وجد فى نصوص المعتزلة ما يؤيد هذا الفهم لأن المبادئ الأخلاقية عندهم ليست إلا أوامر عقلية آمن الشخص بقيمتها .

غير أن النظرة المتأنية ترى أن القيم الأخلاقية ترجع أساسا إلى العالم الإلهى ، عالم القيم السابق على الوجود الشخصى، ومن هذا العالم ينتقش العقل كل معانى الحق والخير والجمال ، حقيقة أن كل إنسان يستطيع أن يدرك الصفة الخلقية فى الفعل الأخلاقى ، غير أنه لا يملك دليلا مقنعا على

أن القيمة الأخلاقية التى ينطوى عليها هذا الفعل من صنعه هو ، وأول خطيئة وقعت في عالمنا الأرضى كانت بين ولدى آدم قابيل وهابيل . وحكى القرآن الكريم قصتهما . وبين أن قابيل قد ندم على قتل أخيه هابيل الذى قال له ﴿ لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ [المائدة : ٢٨] وندم قابيل على قتل أخيه لم يكن إلا لمخالفة فعله للقانون الأخلاقى الذى فطر عليه . فلم يكن هو خالق قيمة فعله التى أورثته الندم كما أنه لم تسبق معرفته بقيمة هذا الفعل من مجتمعه ، ولم يكن موقفه إزاءها إلا الاعتراف بها والندم عليها ، ومما يؤكد هذا لدى المعتزلة أنهم يجعلون دور العقل فى معرفة الحسن والقبيح هو الكشف عن هذه المعانى فقط ، وذلك بأن يكون الفعل قد جاء موافقا لما طبع عليه العقل من معانى الحق والخير فيكون ذا قيمة أخلاقية . أو يكون الفعل مخالفا لما فطر عليه العقل من هذه المعانى الأخلاقية فلا تصبح له قيمة فى القانون الأخلاقى ، فمهمة العقل هنا هى إدراك العلاقة بين الفعل وبين ما طبع عليه من معان أخلاقية ، وهل هى علاقة تطابق أو تناقض ، ومعرفة العقل بهذه المعانى سابقة على التجربة وهذا يوضح لنا أن القيمة ليست من صنع الشخص وإنما هو مفطور على محبتها وطبع عقله على معرفتها والإقرار بها .

والأشاعرة يرجعون الأخلاق إلى مصدر دينى فقيمة الأخلاق عندهم تتمثل فى مجئ الفعل مطابقا لأوامر الشرع ونواهيه ، فالشرع هو مصدر القيمة الأخلاقية عندهم ، كما أن معنى الخير والشر عندهم يحمل معنى النسبية ؛ لأنه يرجع إلى معنى الملائم والمنافر ، وهذا بالتالى يرجع إلى معنى اللذة والألم وهى أمور نسبية كذلك ، وهم يصرحون بأن ما يراه الإنسان حسنا فى بعض الأوقات قد يراه قبيحا فى أوقات أخرى ، فالقيمة الأخلاقية

عندهم ليست ثابتة ولا مطلقة بل هى فى تطور مستمر لأنها معنى إنسانى يتواضع عليه الناس .

أما المعتزلة فإن العقل عندهم يعتبر مقياسا صحيحا لأخلاقية الفعل بما طبع عليه من معرفة الحق من الباطل والخير من الشر ، وعلم الأخلاق عندهم يهتم بوضع الأسس النظرية العامة لضبط السلوك الإنسانى ولا مجال للنسبية فيه، بل القيمة الأخلاقية مطلقة وعامة ، فحسن الأمانة وقبح الخيانة من المعانى العقلية الثابتة التى لا تخضع لعامل النسبية والقول بنسبية الأخلاق ليس صحيحا على الإطلاق . فإن هناك أصولا أخلاقية كبرى تتفق عليها الشرائع السماوية أو الوضعية ، وهذه الأصول ثابتة لا تتغير وعامة وليست خاصة ومطلقة وليست نسبية ، أما الفروع والتفاصيل التى تتعلق بتطبيق هذه القواعد العامة والتى ترتبط بالتجربة الشخصية فإنها قد تتطور وعندئذ قد توصف بالنسبية ، غير أن نسبية الفروع والتفصيل لا يعنى أبدا القول بنسبية المبدأ العام أو القانون الأخلاقى . ومما يؤكد هذا الرأى أن الشرائع السماوية اتفقت جميعها على حسن الصدق والأمانة ونهت عن الرذائل كالكذب والخيانة وجاءت القوانين الأخلاقية العامة وخاصة المعيارية تؤيد ما ذهبت إليه الشرائع – وهذا يؤكد موقف المعتزلة فى قولهم بثبات القيمة الأخلاقية وإطلاقها .

وتتفق المذاهب المثالية فى الأخلاق مع المعتزلة على هذه النظرة إلى القيم ، فالقيمة الأخلاقية عندهم لا يمكن أن تخضع لعامل النسبية أو الذاتية ، لأن ذلك يؤدى إلى فوضى القيم فيصبح لكل إنسان عالمه القيمى الخاص به ، حيث ينشد كل فرد لذته الخاصة ومنفعته الشخصية وهذا عود بالبشرية إلى الوراء .

الفصل الرابع

المعرفة الأخلاقية بين العقل والشرع

أ-المعتزلة والاتجاه العقلى :

ذهب المعتزلة إلى أن (المعرفة الخلقية وغيرها من المعارف مقـــررة فى عقل كل عاقل ولا شبهة فى ذلك)[1] وأن أول الواجبات على المكلف هو النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى ، ومعرفة سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى ، ومعرفة الله لا تحصل إلا بـــالنظر ، لأن الله أكمل عقل المكلف من أجل النظر المؤدى إلى العلم واليقين ، ويســـر للإنسان سبل العمل بالقدرة والاستطاعة والتمكين من الآلة من أجل القيام بما أمرهم به من طاعات وفضائل ، وبصرهم بما نـــهاهم عنـــه مـــن رذائـــل ومعاصى ، فالعقل هو السبيل الوحيد لإرشاد الإنسان فى حياتـــه العمليـــة ، يستضئ بنوره ، ويمتثل أحكامه ويستحق بذلك المدح والذم فى الدنيا والثواب أو العقاب فى الآخرة ، كما أن القانون الإسلامى فـــى الأخـــلاق والمعرفـــة عموما يرجع إلى العقل السليم فيقلده الحكم ويخوله حق الأمر والنـــهى فـــى اطوار ثلاثة :

(أ) قبـــل ورود الشـــرع .

(ب) وفى أثناء نزول الشرع .

(جـ) وبعد انتهائـــه وتمامـــه .

أما قبل ورود الشرع فإن القرآن يقرر فى عبارة صريحة أن النفـــوس كلها قد طبعت على أساس أن الله قد ألهمها فجورها وتقواها ، كما قـــرر أن

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٧ –٧١ .

الإنسان على نفسه بصيرة ، وهو لا يكتفى بأن يجعل هذه البصيرة قوة كاشفة معرفة ، بل يجعلها آمرة ناهية ، وقد نص القرآن على من خالف أوامرها بأنه فى ضلال وطغيان :﴿ **أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ** ﴾ (1) فهذه الآية لا تدع مجالا للشك فى وجوب الخضوع للمعرفة العقلية عموما وللإذعان لأوامر العقل متى اتضح أمامها طريق الحق والصواب ، وكذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (إذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه) .

أما دور العقل فى أثناء نزول الشريعة وبعد تمامه فليس منسوخا ولا مهملا ، لأن الشرع نور والعقل نور ، والنور لا ينسخ النور ولكن يؤكده ويؤيده ويغذيه ويرفده ، وذلك لأن شئون الإنسان على ثلاثة أضرب .

١- منها ما للعقل فيه حكم حاسم ، وذلك كالأصول التى لا تتعارض فيها الأنظار ولا تختلف فيها الآراء ، كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، فإن الشرع فى هذه المواضع يجئ ليقرر حكم العقل ويؤكده ولا يعارضه .

٢- ومنها ما للعقل فيه نور ضئيل تغشاه الظلال وتخالطه الأوهام وهو مواضع الشبهات العقلية ، كالخمر ، والتضحية فى سبيل الواجب ، وهنا يجئ الشرع إمدادا لنور العقل فيرجح له جانب الحكمة ويبين له طريق الرشد ويصحح له أخطاء الوهم التى تخالطه وتغشاه ، والعقول الصريحة التى لا تخالطها غشاوة تقرر سابقا ما يقرره الشرع ولا تعارضه .

٣- وهناك الأمور التعبدية التى لا مدخل للعقل فيها كتفصيل أنواع العبادات وكيفياتها ومقاديرها ، فيكون ورود الشرع بها مكملا لما فات

---

(1) سورة الطور آية [٣٢] .

إدراكه بالعقل وموقف الشرع فى هذه القضية التى لم يهتد إليها العقل بمفرده لا يمكن أن يستغنى عن نور العقل بل ما يزال فى أشد الحاجة إلى العقل من ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : أن الشرع لا يزال يستند إلى العقل فى مطالبته للمؤمنين بأداء واجباتهم الشرعية ليس باعتبار أنها أوامر إلهية فحسب ، ولكن لأنها أصبحت أوامر أخلاقية مقررة فى حكم العقل الذى يقضى بوجوب شكر المنعم وحسن ذلك .

الوجه الثانى : أن أوامر الشريعة فى معظم شانها عامة وكلية ، يكل الشرع تفصيلها وتحديدها إلى تقدير العقل ومعرفته وجوه النفع والضرر والمصلحة والمفسدة . وإلى تقدير الوجدان الأخلاقى الذى أودعه الله فى كل نفس . وكثيرا ما يصرح القرآن بتفويض العقل الشخصى أو الجماعى فى تحديد مقادير الحقوق والواجبات وأساليبها قال تعالى **﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء ﴾** (1) **﴿ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾** (2)**﴿مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ ﴾** (3)، وهكذا يرجع الشرع أساسا إلى العقل الجماعى الذى يقرر المعروف والمنكر من تقاليد الأمة وعاداتها فى مثل هذه الأمور .

الوجه الثالث : أن الإسلام لا يطلب أن تنفذ أوامره الشرعية تنفيذا آليا وبدون تعقل أو تدبر ، بل لا بد قبل كل شئ أن تسرى أوامره إلى أعماق الضمير فيتشربها القلب ثم تصدر من القلب على أنها أوامر ذاتية انبعاثية من داخل الفرد، لأن أول خطوة فى امتثال الواجب العقلى هى الإيمان بوجوبه وعدالته ، وإذا لم يذعن الإنسان لأوامر الشريعة امتثالا لوجوبها فى ذاتها

---

(1) سورة البقرة آية [٣٨٢] .

(2) سورة البقرة آي [٢٢٣] .

(3) سورة البقرة آية [٢٣٦] .

على أنها حق وعدل كان العمل كله هباءا عند الله وفى نظر قانون الأخلاق ، فالعقل هو بريد الشرع الذى لا سبيل إلى الامتثال للأوامر والنواهى إلا من طريقه . وأن الشريعة نفسها بعد أن بينت الحلال والحرام تركت المنطقة التى تختلط فيها الأوصاف وتشتبه فيها الأحكام إلى حكم العقل ومنطق الضمير ، وفى الحديث (استفت قلبك وإن أفتاك الناس) [١]، وفى هذا تفويض لكل امرئ أن يستضئ بنور عقله حين تشتبه عليه الأمور ويتحرى فى ذلك ما تطمئن إليه نفسه[٢].

كما يقرر الإسلام دور العقل فى الجزاء على الفعل ثوابا وعقابا، فلو أن إنسانا فعل طاعة أو معصية دون علم بها أو عقل لها ، – كالساهى – لما استحق فى ذلك جزاءا : لا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما ، لأن المسئولية تابعة للعلم والعقل فلزم العمل عن نظر وتعقل .

ولقد بلغ سمو نظرة المعتزلة للعقل أن أوجبوا أحكامه بحيث يلزم العقاب كل من أهملها وإن لم يرد بذلك شرع ، وجعلوا من أحكامه شريعة آمرة ناهية ، فيجب على المرء أن ينظر ليعرف وجوه النفع والضرر فينال أسباب السعادة دينا ودنيا ، ومعلوم أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى هو أول نظر يندفع به الضرر عن النفس ، لذلك كان هو أول الواجبات .

ولقد بين القاضى عبد الجبار فى (شرحه للأصول الخمسة) طريق النظر فى ذلك ، وبين كيف يتوصل الإنسان بعقله المجرد إلى معرفة الله وصفاته . فينبغى أن ينظر فى هذه الحوادث من الأجسام وغيرها فيرى جواز التغير عليها فيعرف إنها محدثة . فيحدث لديه علم بأن لها محدثا قياسا على تصرفنا فى الشاهد ، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى ، ثم ينظر فى أن

---

(١) ورد الحديث في ابن حنبل ٤ /١٩٤ وبلفظ مختلف في الدرامى (كتاب البيوع) .

(٢) انظر كلمات في مبادئ علم الأخلاق د. عبد الله دراز ط العالمية ١٩٥٣ ص٣٧ .

ذلك المحدث لا يجوز أن يكون مثله فيحصل له علم بأن له محدثا مخالفا لنا وهو الله تبارك وتعالى، ثم ينظر فى صحة الفعل منه فيحصل له العلم بكونه قادرا ، ثم ينظر فى صحة الفعل منه على وجه الإحكام والإتقان فيحصل له العلم بكونه عالما ، ثم ينظر فى كونه قادرا وعالما فيحصل له العلم بكونه حيا . وهكذا يتدرج النظر فى صفات الصنعة لينتهى منها إلى صفات الصانع ووحدانيته . يقول عبد الجبار : (فبهذه الطريقة يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والعدل)[1] .

وبلغت ثقة المعتزلة بالمعرفة العقلية درجة كبيرة جعلتهم يتأولون النصوص الشرعية على غير مقتضاها، فما قبله العقل من النصوص قالوا به، وما عارض العقل تأولوه إلى ما يوافق مقتضى العقل ، ولهذا فقد عرفوا بين سائر الفرق الإسلامية بنزعتهم العقلية المتطرفة أحيانا .

وفى الحقيقة لا يشك أحد فى اهتمام المعتزلة بالعقل وتمسكهم بقضاياه .

وإذا كانت مقالاتهم فى التمسك بأحكام العقل سببا أوقعهم فى كثير من الأخطاء فى الجانب الإلهى من مذهبهم الكلامى . فإن تمسكهم بقضايا العقل فى الجانب الأخلاقى كان سببا فى سمو مذهبهم وتسامى نظرتهم للإنسان ، ولقد فاقوا فى ذلك كثيرا من المذاهب العقلية الأخرى فى الأخلاق ، لأن النزعة العقلية فى النظرية الأخلاقية إنما تقوم أساسا فى رد القوانين والأحكام الخلقية إلى أسس عقلية ، وهذا ما عبر عنه المعتزلة بالحسن العقلى والقبح العقلى .

ب – الأشاعرة :

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ٦٤ – ٦٦ .

أما الأشاعرة فإن موقفهم مضطرب من قضية المعرفة العقلية تماماً . فالجويني يقرر وجوب معرفة الله تعالى ، ولا يصرح لنا عن جهة الوجوب أشرعية هي أم عقلية ، بينما يصرح بأن الشرع هو الموجب للتكاليف الشرعية وليس العقل . يقول الجويني في كتابه (الشامل) النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه واجبان ، ثم الذي اتفق عليه أهل الحق أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلا ، ومدارك موجبات التكليف الشرائع ، ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك موجب ولا حظر ، ولا مباح ولا ندب) [١] .

فالجويني لم يصرح هنا بجهة وجوب معرفة الله تعالى واكتفى بالقول بوجوبها ، ولكنه صرح بأن التكاليف الشرعية إنما تجب بالشرع وليس بالعقل حيث (لا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك موجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب ، وقد يفهم من تخصيص الجويني للتكاليف بأنها من موجبات الشرع أن غيرها – وهو معرفة الله تعالى – من موجبات العقل ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين يجزم صراحة بأن الأشاعرة لم يخالفوا المعتزلة في وجوب أصل المعرفة بالعقل .

ولكن الغزالي قد صرح في كتابه الإحياء بأن (معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه ، خلافا للمعتزلة) [٢]، والغزالي تلميذ للجويني في فترة ليست بالقصيرة من حياته الفلسفية ، فلعل ما صرح به الغزالي من أن معرفة الله واجبة بالشرع لا بالعقل يوضح لنا الغموض

---

(١) الشامل في أصول الدين ١١٥ .

(٢) الإحياء للغزالي : ط الشعب، : ٢ /١٩٧ ، وانظر في موقف الأشاعرة من المعرفة العقلية حاشية السيالكوتي، محمد عبده على شرح الدواني للعقيدة العضدية ط الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ ص ٦٦-٦٧ .

فيما ذكره الجوينى ، فيكون أستاذه قد عنى بجهة الإيجاب الشرع لا العقل ؛ وهذا قد يحملنا على القول بأن معرفة الله عند الأشاعرة واجبة بالشرع لا بالعقل ، وإذا كان الجوينى لم يصرح بذلك فإن تلميذه الغزالى قد ذكر ذلك صراحة ، ومما يقوى ما نذهب إليه فى ذلك أن الغزالى قد ذكر أن ما يراه فى ذلك (خلافا للمعتزلة) ومخالفته للمعتزلة لا تكون إلا بالقول بأن معرفة الله واجبة بالشرع وليس بالعقل ، لأن مخالفة المعتزلة لا تكون إلا بالقول بأن معرفة الله واجبة بالشرع وليس بالعقل ، لأن المعتزلة هم أصحاب الاتجاه العقلى فى المعرفة .

ولقد صرح كل من الجوينى والغزالى بأن التكاليف الشرعية من موجبات الشرع لا العقل (لأنا لا نتوصل بقضية العقل قبل تقرير الشريعة إلى إدراك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب) ولأن العقل لا يستطيع الكشف عن جهة وجوب الصيام والصلاة والحج ولا يعرف الغرض من ذلك إلا بالشرع إذ (من أين يعلم أن الله تعالى يثبت على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع أن الطاعة والمعصية فى حقه يتساويان . إذ ليس له إلى أحدهما ميل ولا به لأحدهما اختصاص ، وإنما عرف تمييز ذلك بالشرع) [1] .فالتكاليف شرعية عند الأشاعرة ، بينما هى عقلية عند المعتزلة. وهذا أصل الخلاف بينهما فى جميع المسائل الفرعية والتفصيلات الجزئية .

مقارنة بين الموقفين حول المعرفة :

لعل هذه القضية هى أصل الخلاف بينهما فى القانون الأخلاقى لدى كل منهما ويرجع السبب فى ذلك إلى أن المعتزلة نظروا إلى الفعل من ناحيتين :

---

(١) الأحياء ٢ – ١٩٧، وانظر العقيد النظامية للجوينى : ٤٤ – ٤٥ .

الناحية الأولى : كون الفعل حسنا فى نفسه فيستحق صاحبه المدح والذم فى الدنيا .

الناحية الثانية : كون هذا الفعل نفسه مقصودا به القربة والطاعة لله فيستحق فاعله الثواب على ذلك فى الآخرة .

وبين الناحيتين نوع من الخصوص والعموم المطلق فيجتمعان فى الفعل الحسن إذا قصد به الفاعل الطاعة والقربة إلى الله وهنا يستحق الفاعل المدح – والثواب . وينفرد الأعم (كون الفعل حسنا) فى الفعل الحسن إذا لم يقصد به الطاعة والقربة . وفى هذه الحالة يستحق الفاعل المدح فقط دون الثواب ، فالمدح هنا متوقف على كون الفعل حسنا فى نفسه . أما الثواب فيتوقف على كون الفعل حسنا ، وكونه مقصودا به القربة والطاعة .

وعند المعتزلة أن حسن الفعل يعرف بالعقل وحسن الفعل شرط فى فعل الطاعة ، لأنه لا يتقرب إلى الله بفعل قبيح . ومن هنا كان استحقاق المدح (وهو عقلى) أصلا فى استحقاق الثواب وهو شرعى . وهذا عكس ما ذهب إليه الأشاعرة حيث لم يفرقوا بين هاتين الناحيتين فى الفعل (المدح والذم ، والثواب والعقاب) وجعلوا جهة الاثنين واحدة وهى الشرع ، فلا مدح على الفعل إلا إذا كان يثاب فاعله ، ولا يذم إنسان على فعل إلا إذا كان مستحقا للعقاب . فلو أن إنسانا قدم إلى غيره منفعة أو أحسن إليه أو رد إليه وديعة ولم يقصد بذلك إلا فعل الحسن ، فإنه لا يمدح على ذلك لأنه لم يقصد به الطاعة أو التقرب إلى الله . فالأشاعرة جعلوا استحقاق الثواب والعقاب (وهو شرعى) أصلا فى استحقاق المدح والذم وهو عقلى ، عكس ما ذهب إليه المعتزلة ، والفرق كبير بين الموقفين . فالثواب عند الأشاعرة تفضل من الله على عباده وليس واجبا لأنه ليس فى مقابلة الطاعة ، والتفضل بالثواب لا يعرف إلا بجهة الشرع ، ولقد صرح الغزالى بذلك فى الأحياء ،

إذ (من أين يعلم أن الله يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع أن الطاعة والمعصية فى حقه يتساويان ، إذ ليس له إلى أحدهما ميل ، ولا به لأحدهما اختصاص . وإنما عرف تمييز ذلك بالشرع) .

أما عند المعتزلة فإن الثواب والعقاب من الأعواض المستحقة بناء على نظريتهم فى العدل الإلهى ووجوب إنفاذ الوعد والوعيد ، وما دام الثواب عوضا عن مشقة التكاليف فإن العقل هو الذى يحكم باستحقاقه . فهو ليس تفضلا من الله كما ذهب الأشاعرة . ومن هنا كان للعقل مدخل فى الحكم به. كما أنه هو الذى يحكم باستحقاقه للمدح والذم . فالقضية عند المعتزلة عقلية بالدرجة الأولى لأنها خاضعة لقانون الأخلاق والشرع له مدخل فيها ، بينما هى شرعية عند الأشاعرة وليس للعقل مدخل فيها ولقد ظهر أثر ذلك واضحا عند الأشاعرة حين صرحوا أن الشرع لو أمر بفعل القبيح ونهى عن فعل الحسن لكان ذلك جائزا ومقبولا، وهذا ما رفضه مذهب المعتزلة تماما ؛ لأنهم جعلوا من العقل حاكما ومقياسا للقبول والرفض، فما قبله العقل قالوا به، ولا يجوز عندهم أن يأمر الشرع بخلاف مقتضى العقل إطلاقا ، ولقد سادت هذه النزعة العقلية مذهب المعتزلة الكلامى سواء فى ذلك الجانب الأخلاقى أو الجانب الإلهى . فإذا ورد فى الشرع آية أو حديث يخالف ظاهره مقتضى العقل تأولوه إلى ما يوافق العقل . ولهذا بدا مذهبهم أكثر اتساقا وانسجاما فى موقفه من العقل وإن كانوا قد أخطأوا فى كثير من الجانب الإلهى بسبب مغالاتهم فى نزعتهم العقلية .

مفاهيم أخلاقية

١- الخير والشر .

٢- الحسن والقبيح .

٣- الواجـــــب .

ينبغى أن نوضح من البداية مفهوم المصطلحات التى وردت فى تـراث المتكلمين حول هذه القضية وأن نحدد الفروق بينها حتى لا يختلط علينا الأمر ، فنستعمل لفظا حيث يجب أن يستعمل غيره ، لأن هذه المصطلحات متقاربة فى المعنى وشائعة فى الاستعمال ، غير أن بينها فروقا دقيقة ومهمـــة فـــى توضيح مذهب المتكلمين من هذه القضيـــة ، ولدقـــة الفـــروق بيـــن هـــذه المصطلحات قد اختلط الأمر على بعض الدارسين فظن - خطأ - أن الخـــير والشر يعنى الحسن والقبيح ، وأن حديث المعتزلة عن الخير والشـــر يعنـــى حديثهم عن الحسن والقبيح[1] وليس الأمر كذلك كما سيتضح لنا فيمـــا بعـــد، لذلك رأيت أن أوضح فى هذه القضية الفرق بين مصطلحات الخير والشـــر الحسن والقبيح والواجب ؛ إيمانا بأن تحديد مفهوم المصطلح هـــو الخطـــوة الأولى فى توضيح المذهب والكشف عن دقائقه .

أولا : معنى الخير والشر :

استعملت كلمة خير وشر فى اللغة العربية ويقصد بها الحكم على الفعـل باعتبار نتيجته وغايته التى تعود على الفاعل ، فإذا كانت نتيجة الفعل نافعـــة لصاحبها قيل أن هذا الفعل حصل منه خير لصاحبه ، وإن كانت نتيجة الفعل ضارة قيل لأن هذا الفعل شر ، وكلمة خير تحمل فى أصلها الاشتقاقى معنى الاختيار والانتقاء ، بمعنى أن يتخير الإنسان من الأفعال ما يعود عليه بالنفع ويتجنب ما يعود عليه بالضرر ، فيقال اخترت الشئ وتخيرتـــه واســـتخرته

(1) Islamic Rationalism G. F . horlni p . 39 .

واستخرت الله فخار لى . أى طلبت منه خير الأمرين عاقبة فخاره لى . قال أبو زيد :

نعم الكرام على ما كان من خلق

رهط امرئ خاره للدين مختار

ويقال :

تخير ما شئت يعنى افعل أيهما خيرا لك ، وهو من أهل الخير، ومن خيار الناس ، وخيره بين الأمرين فاختار وتخير، (واختار موسى قومه) فكلمة خير ... فى أصلها اللغوى تدل على معنى الانتقاء والاصطفاء من بين الأفعال فيختار ما هو أنفع له ، ومن هنا فإن كلمة خير إذا أطلقت يقصد بها نتائج الأفعال النافعة لصاحبها وغاياتها الحميدة ، وعلى هذا النحو وردت الكلمة فى القرآن الكريم مرادا بها عاقبة الفعل ونتيجته . قال تعالى: ﴿ **فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ ﴿ **وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ** ﴾ ﴿ **وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾ ولما كانت عواقب هذه الأمور لا يعلمها إلا الله كان الخير بيده وحده ولا يعلمه إلا هو . كما قال صلى الله عليه وسلم فى دعائه : (الخير بيديك والشر ليس إليك) وقال تعالى : ﴿ **بِيَدِكَ الْخَيْرُ** ﴾ (١) ،﴿ **وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ** ﴾ (٢) والمعنى المقصود فى ذلك كله هو غايات الأفعال ونتائجها ؛ بخلاف معنى الحسن والقبيح كما سيأتى فى موضعه . ولهذا نجد تعريف المعتزلة للخير والشر يختلف عن تعريفهما للحسن والقبيح . لأن غاية الفعل ونتيجته يجب اعتبارها فى تعريف

---

(١) سورة آل عمران آية [٢٦] .

(٢) سورة الأعراف آية [١٨٨] .

الخير والشر ولا عبرة لها فى تعريف الحسن والقبحي ، بل قد تتعارض معه لأن الفعل قد يكون حسنا فى نفسه ولا يجلب نفعا لصاحبه بل قد يعود عليـــه بالضرر .

ولقد أشار القاضى عبد الجبار فى مواضع متفرقة من موسوعته الكبرى (المغنى) وفى مختصر أصول الدين إلى تحديد معنى الخير والشر وتعريفـــه بما لا يدع مجالا للخلط بينه وبين مفهوم الحسن والقبيـــح ، حيـــث يقـــول : (... فإن قال : فما الشر فى الحقيقة وما الخير ؟ قيل له : الخير هو النفـــع الحسن ... والشر هو الضرر القبيح ، ويتعالى الله عن فعله) (١).

وتعريف القاضى للخير بأنه النفع الحسن يضع أمامنا تفرقة حاسمة بيـن معنى الخير والشر ومعنى الحسن والقبيح ، فالحسن ليس مرادفا للخير كمـــا أن القبيح ليس مرادفا للشر .

فلكى يكون الفعل خيرا لا بد فيه من شرطين أساسيين :

الأول : أن يكون الفعل قد حصل منه نفع لصاحبه . وهذا معنى يرجـــع إلى غاية الفاعل من فعله ويعتبر النتيجة الحاصلة من الفعل .

الثانى : أن يكون الفعل حسنا فى نفسه وليس قبيحا ، وهذا المعنى يرجع إلى حكم العقل بأن الفعل حسن غير قبيح ويعتبر الشـــروط التـــى وضعـــها المعتزلة للفعل لكى يكون حسنا .

فإذا حقق الفعل نفعا لصاحبه ولم يكن حسنا فى نفسه فلا يسمى خـــيرا ؛ كما أن الفعل لو كان حسنا فى نفسه ولم يحقق النفع لصاحبه فلا يعتبر خيرا.

---

(١) المختصر في أصول الدين ١/ ٣٢١ رسائل العدل والتوحيد المغنى : ٥ /٣٢، ١٧٤، ١٧٦ .

وتدل التفرقة السابقة بين هاتين الجهتين فى فعل الخير علـــى وضـــوح الرؤية لدى المعتزلة للعناصر الضرورية فى الفعل حتى يكون خيرا ، كمـــا تدل على تفرقتهم الحاسمة بين الجانب النسبى فى الفعل الأخلاقى والجـــانب المطلق ، فالجانب النسبى الذى يعبر عنه بالخير والشر لا ينبغى أن تعلق به قيمة أخلاقية للعمل إلا إذا كان مشتملا على المعنى المطلـــق المعـــبر عنـــه بالحسن والقبح ، ومن هنا فلقد فضل المعتزلـــة أن يعـــبروا عـــن مذهبـــهم الأخلاقى بالحسن والقبح بدلا من التعبير عنه بالخير والشر ، إيمانا منهم بأن الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية للفعل النابعة منه والكامنة فيه بصـــرف النظر عن نتائجه وغاياته ، وبصرف النظر أيضا عن كونه ملائما للطبـع أو منافرا له ، فالحكم الخلقى هنا ليس مستمدا من عوامل خارجية مـــن الفعـــل ذاته. أما لفظ الخير والشر فمن الأوصاف النسبية التـــى تختلـــف بـــاختلاف الشخص والظرف والبيئة ، فقد يكون الفعل خيرا لشخص شرا لغيره ، فـــرب مصائب قوم عند قوم فوائد ، كما قد يكون الشىء خيرا لإنسان فـــى وقـــت معين شرا له فى وقت آخر . فالشىء قد يوافق الغرض الآن وقد ينافره بعـــد ذلك . لأن ملاءمة الطبع أو منافرته من الأمـــور النســـبية المتغـــيرة التـــى لا تخضع لمقياس ثابت أو مطلق بحيث يكون صالحا لكل الأزمنة والأمكنة .

وانطلاقا من هذه التفرقـــة آثـــر المعتزلـــة أن يعرفـــوا الخـــير بأنـــه (النفع الحسن) والشر بأنه (الضرر القبيح) ولم يكتفوا فى تعريف الخـــير بأنه النافع فقط ولا بأنه الحسن فقط . وإنما جمعوا فى تعريفه بين الوصفيـــن النسبى والمطلق (النفع والحسن) تنبيها إلى أن الحكم بالخير أو الشر علـــى فعل مالا بد فيه من مراعاة جانبين مهمين .

الأول : جانب الغاية من الفعل . فلا بد أن تكون نافعة .

الثانى : أن تكون هذه المنفعة فى إطارها الخلقى الصحيح حتى تكون لها قيمة أخلاقية وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الفعل حسنا فى نفسه .

وتتسم نظرة المعتزلة إلى السلوك الإنسانى بانها أكثر شمولا واتساعا ، فلقد راعت الجانب العملى من السلوك الإنسانى الذى يهدف إلى الغاية ويسعى إلى النتيجة ، كما راعت الجانب الأخلاقى أيضا ، فاشترطت أن تكون أنماط هذا السلوك الهادف حسنة فى العقل بأن يكون لها قيمة خلقية ليتميز السلوك الفاضل عن السلوك الهابط .

كما أن تعريف المعتزلة للخير والشر أكثر شمولا من التعريفات التى اصطلح عليها فى الفلسفة اليونانية ، وإن كان يقترب من مذهب السعادة عند أرسطو، ذلك أن كل مدرسة قد راعت فى تعريفها جانبا معينا من السلوك الإنسانى وأهملت الجانب الآخر ، فإن أصحاب الاتجاه الغائى قصروا بحثهم على الغاية من الفعل وأهملوا النظر فى الوسائل التى تحقق هذه الغاية ، هل هى مشروعة وفاضلة أم تتنافى مع قواعد السلوك الإنسانى الفاضل ، كما اهتم أصحاب الدوافع والبواعث بالفعل ذاته ، هل هو فاضل أم لا وأهملوا الجانب الغائى من السلوك وهو الجانب العملى فى حياة الإنسان وعليه تقدم البشرية ، فإهمال أحد الجانبين يخرج الفعل من دائرة الخير والشر عند المعتزلة ، فإن كانت الفضيلة والمعرفة كلها أمور حسنة عند سقراط وأفلاطون فهى حسنة أيضا عند المعتزلة ، إلا أن هذه الفضيلة ما لم تحقق نفعا للإنسان الفاضل عند المعتزلة فليست خيرا ، وأولى بها أن تبحث حينئذ فى مبحث الحسن والقبح بدلا من الخير والشر ؛ لأن الفعل لكى يكون خيرا لصاحبه فلا بد من أن يحقق نفعا له.

ثانيا : الحسن والقبح :

استعملت كلمة (حسن) و (قبيح) فى اللغة العربية لتدل علـــى معنـــى جمالى فى الأشياء المحسوسة، فيقال هذا حسن المنظر . وذاك قبيح الصـــورة ، قال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُم مِّنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾[1] كما استعملت اللفظتـــان أيضا للدلالة على أحكام خلقية .فقيل هذا فعل حســـن . وذاك فعـــل قبيـــح . ويرى بعض الباحثين أن استعمال اللفظين أولا كان يقصد به المعنى الجمالى الذي يستعمل فى الأشياء المحسوسة . ثم انتقل بعـــد ذلـــك إلـــى الصفـــات الأخلاقية مثل مشين ومعيب . ويرى أن كلمة (قبيح ربما اســـتخدمت فـــى الكتابات الإسلامية المبكرة على أنها ترجمة للكلمة الإغريقية (اسخروســـى) [2]وليس لهذا الظن ما يبرره . خاصـــة أن مادة (قبيح) قـــد ورد فى القرآن الكريم ، كما أن لفظ (قبيح) قد استعمل فى الشعر العربـــى فـــى عصـــره الجاهلى والإسلامى ويراد بها قبح الصورة . قال الشاعر :

فلو كنت عيرا كنت عـــير مذلـــة ولو كنت كسرا كنت كسر قبيح[3]

ويرى القاضى عبد الجبار أن المعنى الأخلاقى ربما يكون هو المعنـــى الحقيقى للحسن والقبيح ، لأن الأغلب استعمالها فيما يصح عقلا وهذا كثـــير فيهما . أما استعمالهما فى المعنى الجمالى فعلى التشبه بما يصح فى العقـــل فكانا مجازا فى الصور والمحسوسات حقيقة فى الأحكام الخلقية [4] وحديـــث المعتزلة عن الحسن والقبيح يقصد به المعنى الأخلاقى وليس الجمالى .

---

(١) سورة القصص آية [٤٢] .

(2)Islamic Rationalism P . 76 .

(٣) انظر مادة قبح في لسان العرب، أسا البلاغة .

(٤) انظر المغنى ١٦/ ٢٥ ، Islamic Rationalism .

فلقد عرفوا الحسن بأنه الأمر الذى (... للفاعل أن يفعله ولا يستحق عليه ذما) فكل فعل يعتقد المرء أنه لا يلام على فعله يحسن منه أن يفعله ويدخل فى ذلك أنواع المباحات ، كالأكل والشرب والتنفس فى الهواء ، فإن كان لهذا الفعل صفة زائدة على حسنه استحق عليه المدح ، كالواجب والنافلة والعلم بأن فاعل هذه الأمور لا يستحق الذم على فعلها حاصل بالضرورة لدى ذوى العقول والفطر السليمة .

وقد يوصف الفعل الحسن بأنه الحلال ، على معنى أنه مباح فى الشرع وليس محظورا .

وقد يوصف بأنه حق ، وذلك بأن يكون واقعا من العالم به عن قصد ، وقد يوصف بأنه صواب وصحيح إذا كان فاعله أراده كذلك . ولهذا فإن أفعال النائم والسكران والساهى لا توصف بهذه الأحكام الخلقية ، لأنه لا قصد هناك من الفاعل ولا إرادة له .

شروط الفعل الأخلاقى :

لقد وضع المعتزلة شروطا للفعل الحسن حتى يكون أخلاقيا وحتى يكون صاحبه مستحقا للمدح على فعله . لأن الفعل قد يكون حسنا ولا يقصد صاحبه جهة حسنه بل قد يقصد به نفعا أو رفع ضرر عنه . فليس كل فاعل لفعل حسن يكون ممدوحا فى العقل بل لا بد من توافر شروط معينة .

أولا : يجب أن يكون الفعل حسنا فى نفسه . وله صفة زائدة على حسنه تجعله واجبا فى العقل ، مثل رد الوديعة ، وإنقاذ الغريق ، وإرشاد الضال والإحسان إلى الغير فإن هذه الأمور لو تأملها العقل فى ذاتها فإنه يحكم بوجوبها .

ثانيا : يشترط فى الفاعل أن يكون عالما بوجوب هذه الأفعال عقـــلا أو ندبها أو يظن ذلك فيه ، وأن يكون عالما بوجه وجوبها .

ثالثا : أن يكون قاصدا بفعله كون الفعل حسنا . أى أن الجهة التى يفعل من أجلها الفعل هى كونه حسنا فى عقله . فلا يفعله لأجل نفع يعود عليـــه أو دفع ضرر عنه ، وأن يكون قاصدا هذه الجهة التى يجب لأجلها الفعل ليتميز عن فعل الساهى أو المجنون أو النائم .

رابعا : ألا يكون الفاعل مضطرا إلى الفعل ، فيقع منه الفعل على سبيل الاضطرار والالتجاء ، فمتى كان ملجأ أو مكرها على ذلك الفعل لم يســتحق المدح على فعله . وهذه العناصر الأربعة تعتبر خصائص للفعل الحسن الذى يمدح صاحبه عند المعتزلة ، فمتى اكتملت فى فعل ما فإن صاحبه يســـتحق المدح على ذلك .

مقارنة :

وتعتبر هذه الخصائص أهم السمات البارز فى الفعل الخلقي لـــدى كـــل المذاهب الخلقية المعيارية التى تهتم بالبحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى ، وهى تقترب تماما من الشروط التى وضعها أرسطو لكى يكـــون الفاعل فاضلا حيث قال بضرورة :

(أ) أن يكون الفاعل عالما بماذا يفعل . وهذا ما عـــبر عنـــه المعتزلـــة بقولهم لا بد أن يكون الفاعل عالما بوجوب الفعل عارفا جهة وجوبه .

(ب) كما اشترط أرسطو فى الفاعل أن يكون مريدا للفعل حتى لا يكون ملجأ أو مضطرا فى ذلك .

(جـ) وأن لا يقصد من وراء فعله نفعا . وهذان الشرطان واضحان لدى المعتزلة فى قولهم بعدم الإلجاء ، وأن تكون جهة حسن الفعل فى نفسه هى الدافع والباعث عليه ، وليس كونه يدفع ضررا أو يجلب منفعة .

(د) كما اشترط أرسطو فى الفاعل أن يفعل وهو مصمم ألا يقع فعله خلاف مقصوده ، وهذا ما عبر عنه المعتزلة (بالقصد) (١).

كما اهتم سقراط وأفلاطون بضرورة أن يكون قصد الفاعل من فعله هو كونه فاضلا فى نفسه وليس لجلب نفع أو دفع ضرر بل يأتى الفعل باعتبار أن حسنه غاية فى ذاته (٢) .

بين المعتزلة وكانط :

وفى الفلسفة الحديثة نرى (كانت) يقيم فلسفته الأخلاقية على نفس المبادئ التى ذهب إليها المعتزلة ، فلقد أنكر ربط الأخلاق بنتائج الأفعال تماما كما فعل المعتزلة ، فالحسن حسن لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من لذات أو آلام ، أو منافع ومضار ، وجعل قيمة الفعل كامنة فيه وليس فى الغايات التى تقع خارجه ، ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية فى الواجب لا فى الخير كما أن مذهب المعتزلة نظرية فى الحسن لا فى الخير . وكان الباعث عند كانت ليس غاية الفعل بل الإرادة الموجهة للفعل .

والشروط التى وضعها المعتزلة ليكون الفعل حسنا نستطيع أن نلمح نظيرها لدى كانت الذى أقام مذهبه فى الأخلاق على ثلاث قضايا اعتبرها ركائز للفعل الخلقى .

---

(١) انظر في هذه الشروط : الأخلاق لأرسطو . المقدمة ٨٥ .

(٢) انظر الفلسفة الخلقية د. توفيق الطويل ٦٥ .

القضية الأولى : يجب لكى تكون للفعل قيمة خلقية ، أن يكون الفعل قد تم أداؤه بمقتضى الواجب ، وليس يكفى أن يجئ الفعل موافقا للواجب . وهذا ما عبر عنه المعتزلة سلفا ، بأن الحسن يجب أن يفعل لحسنه لا لشئ آخر[1].

القضية الثانية : أن الفعل الذى يؤدى بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذى يلزم تحققه به ، بل من القاعدة التى يتقرر الفعل تبعا لها ، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل بل على المبدأ الذى صدر عنه هذا الفعل وهذا ما عبر عنه المعتزلة بقولهم ضرورة (أن يكون الفاعل عالما بوجه وجوب الفعل) .

القضية الثالثة : الواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون الخلقى وليس من العسير إذن بالمقارنة بين هذه المبادئ أو القضايا التى وضعها كانت وشروط المعتزلة فى الفعل الحسن أن ندرك أوجه الشبه القوية بين المذاهب الأخلاقية فى الفلسفات المختلفة التى تصل أحيانا إلى درجة الاتحاد رغم اختلاف الثقافة وظروف البيئة .

الفعل القبيح :

استعمل المعتزلة مصطلح (القبيح) على الفعل غير الأخلاقي وقالوا الفعل القبيح هو ما يستحق فاعله الذم بفعله إذا وقع على وجه مخصوص ، وكان عالما به مخلى بينه وبين الفعل ، كالظلم والعبث والكذب والخيانة ، والمعتبر فى قبح الفعل هو ثبوت معنى زائد على مجرد وجود الفعل يقبح الفعل لأجله . وليس يقبح لمجرد انتفاء وجود الحسن عنه ، فمتى عرف

---

(١) أسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانت : ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ط دار النهضة سنة ١٩٧٠ ص ٦٣ .

المرء أن الفعل الواقع منه ظلما وليس عدلا ، عبثا وليس حكمة فإنه لا محالة يحكم بقبحه .

وهذا التعريف هو ما أخذ به عبد الجبار . أما أبو هاشم فقد عرف القبيح بأنه (ما يستحق به الذم إذا انفرد) وما ذكره القاضي أولى في الاعتبار ، لأنه بين لنا حال الفاعل حتى يمكن أن يستحق به الذم على فعله ، وقد أخطأ بعض الباحثين حين ظن تعريف القاضي وأبي هاشم هو تعريف للشر (evel) في مذهب المعتزلة وليس الأمر كذلك ، فإن القاضي وأبا هاشم قد ذكرا التعريفين السابقين للحسن الذي يتضمن قيمة خلقية ولم يقصد واحد منهما تعريف الشر بالمعنى السابق .

ولقد فرق المعتزلة بين المعاني التي تقبح لأجلها الأفعال والمعاني التي تقبح لها الأجسام أو الصور . فإن معنى الظلم أو العبث إذا تحقق في فعل ما في زمان ومكان وفي أي شخص فإن العقل يحكم بقبح الفعل اضطرارا . وذلك لأن معنى القبح كامن في الفعل نفسه فمتى وجد الفعل على هذه الصورة كان قبيحا .

أما صاحب الوجه القبيح فإن وصف وجهه بالقبح يرجع إلى أن النفس بطبعها تنفر من النظر إليه إذا لم يكن ليا حاجة في ذلك ، هذا في الوقت الذي قد يستحسن النظر إلى هذا الوجه إنسان آخر ، بل إن النفس التي تنفر منه الآن قد تستلذ النظر إليه بعد ذلك وليس كذلك حال الظلم والعبث . فحسن المنظر أو قبحه راجع إلينا نحن وإلى ملائمة الطبع أو منافرته ، وليس يرجع إلى الوجه القبيح أو الحسن[1].

---

(١) انظر المغني ١٦ أ / ٥٤- ٥٥ .

كما فرق كذلك بين المعانى التى يقبح لها الفعل أو يحسن ، إذ ليس كون هذه المعانى ذاتية فى الفعل أنها واحدة فى كل الأفعال . فقد يقبح الكلام لأنه عبث . ويقبح لأنه كذب ، أو أمر بقبيح أو نهى عن حسن ، أو لكونه استفسادا فى التكاليف الشرعية .

وتقبح الإرادة لأنها عبث ، وقد تقبح لأنها إرادة لقبيح ، أو إرادة لما لا يطاق ، أو إرادة الفعل ممن لا تكتمل فيه شروط التكاليف وقد تقبح إرادة رد الودائع إذا كانت على جهة الخديعة .

وقد يقبح الاعتقاد إذا كان جهلا ، أو كان مبنيا على ظن أو تقليد . ويقبح النظر لكونه عبثا أو مفسدة ، ويقبح الندم لأنه ندم على فعل حسن وتقبح الآلام لأنها ظلم ، تقبح اللذات لأنها غير مستحقة أو مفسدة . أو كانت سببا فى حصول ضرر يوفى عليها[1]. فالمعانى التى قبحت لها هذه الأفعال تختلف من فعل إلى آخر وإن كانت ذاتية في الفعل نفسه .

---

(١) المغنى ١٦/٧٠ – ٧٦ .

وكذلك المعانى التى يحسن لها الفعل ، فإنها تختلف من فعل إلى آخر . فالكلام يحسن إذا كان صدقا ، أو أمرا بحسن ، أو نهيا عن قبيح ، أو دفعا لضرر .

والإرادة تحسن إذا تعلقت بفعل حسن ، والضرر يحسن إذا حصل به نفع يوفى عليه ، أو كان دفعا لضرر أعظم منه ، أو كان مستحقا ، كما أن الألم يحسن إذا كان مستحقا . فالجهة التى حسن لها الفعل هنا وإن كانت ذاتية فيه إلا أنها تختلف من فعل إلى آخر .

وكما قال المعتزلة بوجوب استحقاق المدح على فعل الحسن واستحقاق الذم على فعل القبيح ، فإنهم قالوا كذلك باستحقاق المدح على ترك القبيح عند توفر شروط معينة فى الفاعل ، وهى :

١ - التخلية ، بأن لا يكون ملجأ إلى ترك القبيح ، فالملجأ إلى الترك لا يمدح بذلك .

٢ - أن يكون عالما بقبح الفعل فى نفسه ، وأن يكون قبحه هو الصارف له عن فعله . فإن تركه لدفع ضرر أو لجلب نفع فإنه لا يمدح على ذلك [(١)] .

ويتضح من كل الشروط التى علق عليها المعتزلة استحقاق المدح أو الذم أنهم أقاموا مذهبهم فى ذلك على النية والقصد من الفعل ، فقد يكون الفعل حسنا فى نفسه ولكن الفاعل لا يقصد به جهة حسنه ، بل يقصد به تحصيل نفع أو دفع ضرر أو حسن ذكر وكسب وجاهة بين الناس ، وعند ذلك فلا يكون الفاعل مستحقا للمدح ، كذلك قد يكون الفعل قبيحا فى نفسه ولكن فاعله قد يقصد به معنى حسنا ، وكن أخطأته الوسيلة فى الحصول على هذا الفعل الحسن أو معرفته ، لجهله بقبح الفعل أو جهله بجهة قبحه فإنه

(١) المغنى ١١ /٥٠ .

فى ذلك لا يكون مستحقا للذم ، بل قد يثاب على قصده الحسن، وهذا يبين لنا الأهمية الكبرى التى أولاها المعتزلة للنية والقصد من الفعل .

ثالثا : الواجب

من المصطلحات الأخلاقية التى تحتاج إلى إيضاح فى مذهب المعتزلة (الواجب) لأنهم قد وضعوا له تعريفات عديدة تقربه أحيانا من معنى الحسن. يقول القاضى عبد الجبار : الواجب : هو الذى يستحق العالم به الذم بأن لا يفعله والمدح بأن يفعله[1] .

أو هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم ، أو ما للإخلال به تأثير فى استحقاق الذم[2] . أو هو ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح [3] .

وكل هذه تعريفات صورية قال بها المعتزلة انطلاقا من الشروط التى اشترطوها فى الفعل الحسن ، فمتى تحققت هذه الشروط فى فعل ما فى أى زمان ومكان ولدى أى شخص فيجب عليه وجوبا عقليا القيام بالفعل ، ويستحق الذم بأن لا يفعله ، لأنه بتركه إياه قد أخل بالواجب العقلى الذى هو مكلف بالقيام به . وهو محجوج بعقله فى ذلك الفعل لأن العقل هو الذى أوجبه وهو الحجة على صاحبه إذا أهمله ، فمذهب المعتزلة فى الواجب مذهب صورى مجرد عن عوامل الزمان والمكان ، ولا يرتبط تطبيقه بشخص آخر ولا يختص بعصر معين أو بيئة بعينها ، فالأمانة ورد الوديعة أمور لا يختلف حول حسنها طرفان ، كما أن الخيانة لا تختلف حول قبحها العقول ، بل هى أمور عامة تحمل طابع الضرورة الأخلاقية ، لذلك فإن

---

(١) مختصر أصول الدين ٧ أ ٤/٢ رسائل العدل.
(٢) شرح الأصول الخمسة ٢٩ – ٤٢.
(٣) المغنى ٨٤ / ٧ – ٨ .

المعتزلة بحثوها فى باب الواجب الخلقى أو الحسن العقلى ولم يبحثوها فى باب الخير والشر لإمكان التعارض بينهما أحيانا . فليس من الضرورى عندهم أن يحقق فعل الواجب خيرا لصاحبه ، بل قد يؤدى فعل الواجب أحيانا إلى وقوع الشر بالفاعل ومع ذلك فإن معرفة الشخص بأن هذا الفعل واجب يلزمه أخلاقيا ضرورة القيام به ، فإذا لم يفعله مع علمه به فإنه يستحق الذم بتركه ، وينبغى أن نفرق هنا مسبقا بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى ، فإن الفعل الإلهى لا يكون إلا حسنا فى نفسه وخيرا باعتبار غايته . ولقد أشار القاضى عبد الجبار فى كتابه (المختصر فى أصول الدين) إلى هذه الحقيقة بقوله : فأفعال الله تعالى فى دار التكليف لا تكون إلا حسنة وخيرا [١] هذه الأحكام لا تصدق إلا على الفعل الإنسانى فقط من وجهة نظر المعتزلة . أما الأشاعرة فإذا كانوا يجوزون لله أن يفعل الشر والقبيح فإنهم لا يسمون ذلك شرا بالنسبة لله تعالى ، بل كل ما يصدر عنه فهو خير وحسن وإن بدا فى نظر العقل شرا وقبيحا ، فالطرفان متفقان على أن جميع أفعاله تعالى حسنة وخيرا ، غير أن جهة حسن أفعاله تعالى عند المعتزلة ترجع إلى حكم العقل على الفعل فى نفسه ، أما عند الأشاعرة فترجع إلى معنى كونه ربا لا يسأل عما يفعل ولا يخضع لشريعة من هو فوقه .

النية ودورها الأخلاقى

لم تهتم مدرسة من مفكرى الإسلام بالإرادة والنية مثل اهتمام مدرسة المعتزلة بها ، ففصلت القول فيها ، وفى دورها فى حسن الفعل أو قبحه ، وتأثيرها فى إيجاد الفعل ، وفى استحقاق المدح أو الذم ، والثواب أو العقاب .

---

(١) انظر المغنى ١١ /٥١٢ – ٥١٤ .

ولعل اهتمام المعتزلة بالإرادة والقصد يرجع أساسا إلى أن اهتمام الإسلام بها قد بلغ حدا كبيرا ، فلقد علق عليها الإسلام كثيرا من القضايا والأحكام التى منها ما يتعلق بالفاعل وثوابه أو عقابه ، ومنها ما يتعلق بالفعل نفسه ، وهل هو صحيح أو فاسد بناء على تعلق الإرادة أو عدم تعلقها به .

بل إن الإسلام جعل جزاء الفعل ثوابا أو عقابا مرتبطا ارتباطا وثيقا بالإرادة منه ففى الحديث الشريف : (إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أجسامكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم ، إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه) .

وفى الإسلام لا عمل إلا بالنية ، وإيمان المرء معلق بحسن نيته أو فسادها ، ولقد أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم بان (فى الجسد مضغة ، إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله .. ألا وهى القلب) والقلب مقصود هنا لأنه موطن النية ومصدر الإرادة ، فإذا صلح القلب صلح ما يصدر عنه من إرادة وقصد وإذا فسد ما ينتج عنه من أعمال .

فاهتمام الإسلام بالنية كان أصلا ومصدرا صدر عنه المعتزلة فى موقفهم من الإرادة والقصد من الفاعل .

واتفقت كلمة المعتزلة على أن الإرادة لا تأثير لها فى الفعل على سبيل الإيجاد أو الإعدام ، وإنما تؤثر الإرادة فى أحكام الفعل التى يكون عليها حسنا أو قبيحا ، والتى يستحق صاحبها المدح أو الذم لأجلها ، والثواب أو العقاب ، فالأفعال بالنسبة لتعلق الإرادة على وجوه :

١– هناك أفعال لا تعلق للإرادة بها أصلا من ناحية الإيجاد أو الإعـدام أو الحسن والقبيح أو استحقاق المدح والذم ، كالعلم والجـهل ، فـلا تعلـق للإرادة هنا بصفة من صفات الفعل . وهذه الأفعال لا تتغير بالحسن أو القبيح بالنية والإرادة . وإنما العلم حسن فى ذاته والجهل قبيح فى ذاته .

٢– وهنـاك أفعال لا توجد لها قيمـة أخلاقيـة إلا بمعرفـة الإرادة والقصد منها ، كالسجـود ، والعبادة ، فإن ذلك قد يكون مرادا به الشـيطان وقد يكون مرادا به وجه الله، وذلك لا يعرف إلا بالنيـة والإرادة ، وكذلـك العطية فإنها قد تكون قضاء دين ، أو رد وديعة أو هبة أو إحسانا وكل ذلـك لا يعرف إلا بالنية ، وكل الأوامر والتكاليف الشرعية لا بد فيها مـن هـذه النية. فلا صلاة ولا صيام ولا زكاة إلا بنية . وهذه الأفعال تكمن فيها قيمتها الأخلاقية ، وتستمد حسنها أو قبحها من ذلك القصد وتلك الإرادة . وكذلـك فإن استحقاق الذم أو المدح والثواب والعقاب معلق الإرادة من هذه الأفعال .

ولقد تكلم القاضى عبد الجبار فى مواضع متفرقة من كتابـه (المحيـط بالتكليف) عن الإرادة وأثرها فى وصف الفعل بالحسن والقبح خاصة تلـك الأفعال التى يمكن أن تقع على وجوه متعددة ، ولا تعرف تلـك الوجـوه إلا بالنية والقصد كالعطية ، فيمكن أن تقع هبة ، أو قضاء دين ، أو رد وديعة ، كما يمكن أن تقع إسرافا ورياء وطلبا للشهرة . وقد يكون رد الوديعة خدعـة ومكرا ، ولا معرفة لنا بكل تلك الوجـوه إلا بـالقصد والإرادة ، فبـالإرادة وحدها يمكن أن يكون الفعل هنا أخلاقيا أو غير أخلاقى .

والأفعال التى تؤثر فيها الإرادة بالحسن والقبح تكـون خـارج الـذات الإنسانية ، وقبل تلبسها بإرادة الفاعل عارية عن معنى الحسن والقبح والخير والشر، فتكون مجردة عن كل معنى أخلاقى . ثم بشمول الإرادة لها يصبـح لها معنى أخلاقى إن حسنا وإن قبيحا . فمن دفع إلى غيره سكينا ليقاتل بـه

عدوا وغلب على ظنه أنه سيقتل به نفسه فإنه بذلك يكون قد فعـــل قبيحـــا . لظنه أنه سيقتل به نفسه . والظن هنا يقوم مقام العلم . وهذا رأى أبى علـــى الجبائى من كبار المعتزلة .

أما عبد الجبار فرأى أن دفع السيف إليه حسن فى نفسه ، لأنه بذلك قـــد مكنه من الدفاع عن نفسه ، ولا يقدح فى حسن ذلك أنه قتل به نفسه .

ولقد فرق أبو هاشم فى مثل هذا الفعل بين الإرادة والقصد وبين الفعـــل فى نفسه ورأى أن الحكم يجب أن يتبع القصد والإرادة . فقال إذا أطعم أحدنا طعاما لفلان من الناس وكان الطعام طيبا فإنه بذلك يكون منعما عليه وإن لـــم يرد شيئا آخر . ومتى أراد الفساد من المطعم فإن الإرادة بذلك تكون قبيحـــة ولكن لا يقبح الطعام .

ومتى أطعمه طعاما وغلب على ظنه أنه مسموم قبح منه إطعامه .

وإن توهم فى طعام مسموم أنه الطعام الذى ليس بمسموم وأطعمة غيره فإطعامه حسن لظنه أنه صلاح له .

ومن قدم إلى غيره طعاما غير مسموم وهو يظن أنـــــه مســـموم وأراد الإضرار به لم يخرج الطعام عن كونه نافعا للمطعم ، ولكن الفعل قبيح لقبـــح القصد منه . ويذم صاحبه باستحقاقه .

ولو قدم إليه طعاما مسموما يظنه غير مسموم وقصد نفعه بذلك الطعام، لم يخرج الطعام عن كونه ضارا له ، ولكن فاعله لا يستحق الذم على ذلـــك لتوفر الإرادة والقصد الحسن منه .

وهذا النوع من الأفعال يتوقـــف حســـنها أو قبحـــها علـــى الإرادة لأن صاحبها ليس متمكنا من معرفة كون الطعام مسموما أو غير مسموم وكونـــه نافعا أو ضارا للمطعم ، بخلاف الأفعال التى قد يتمكن صاحبها من معرفـــة

الخطأ والصواب فيها فإن للعلم فيها مدخلا في حسن الفعل وقبحه ، كالخارجي الذي يستحل دم مخالفه . لأنه يتمكن من معرفة الصواب في ذلك بالأدلة .

وذهب القاضي عبد الجبار في بعض مواضع من المغني إلى أن الإرادة لا يصح أن يعلق بها حكم في كون الفعل حسنا أو قبيحا ، لأن الإرادة من الأحوال التي ترجع إلى الفاعل ، وأحوال الفاعل لا يصح أن تكون مؤثرة في حسن الفعل أو قبحه واحتج على ذلك بأن الفعل لو حسن أو قبح للإرادة لوجب متى انتفت الإرادة إلا يحسن الفعل أو يقبح أو لحسن ما كان قبيحا وقبح ما كان حسنا . ولو قبح الفعل للإرادة لكان الفاعل متى كان مضطرا إلى فعل القبيح وأكره عليه ألا يكون الفعل في ذاته قبيحا مع أن الضرر الواقع من النائم أو الساهي أو الطفل قبيح ، وهذا هو الصحيح ، فإن الإرادة لا تجعل الفعل الحسن قبيحا في نفسه ولكنها قد تعطيه قيمة أخلاقية فهي ليست مؤثرة في الحسن أو القبح ولكنها تؤثر في استحقاق المدح والذم ، وكان على أبي هاشم أن يفطن إلى الفرق بين دور الإرادة والنية في استحقاق المدح والذم وتوقف ذلك عليها وبين جهة حسن الفعل وقبحه . فإن استحقاق المدح أو الذم يتوقف على النية والقصد ، وحسن الفعل ذاتي فيه فلا دخل للإرادة في جهة الحسن أو القبح بحال ما . وإن كانت أحوال الفاعل هنا مؤثرة في عدم استحقاق الذم أو المدح .

وما ذهب إليه القاضي هنا يخالف تماما ما ذهب إليه الجبائيان في أن الإرادة تؤثر في بعض وجوه الفعل بالحسن أو القبح . ويبدو أنه رجع إلى مذهبهما بعد ذلك لأنه صرح بأن هناك من الأفعال ما تؤثر فيه الإرادة كالأخبار والأوامر والتكاليف الشرعية متابعا في ذلك شيخه أبا هاشم .

الفصل الخامس

قضية الإلزام الخلقى

مصادرها – مستوياتها

نريد الآن الإجابة على هذا السؤال : ما هى السلطة الملزمـــة للإنســـان حتى يسلك فى حياته سلوكا أخلاقيا معينا ؟ وما هو مصدر الإلزام الخلقـــى الباعث على السلوك الحسن ؟ وما هى مظاهر هذه السلطة الملزمة ؟ ثم مـــا هى مظاهر هذا الالتزام الأخلاقى فى سلوك الإنسان نفسه ؟

أولا : فى الفلسفة الحديثة :

وقبل أن نعرض الإجابة على هذه التساؤلات أرى مفيدا أن نعرض فـــى إيجاز لبيان مصدر الإلزام الخلقى فى المذاهب الفلسفية الحديثة حتى نعـــرف موقع أقدام مفكرى الإسلام من هذه القضية، وبالتالى نقف على حقيقـــة مـــا عندهم من آراء قد تبدو قديمة إذا أخذنا فى الاعتبار أنها ترجع إلى القـــرون الموغلة فى القدم ، أو أنها تنتمى إلى أجيال قد مضى على عصرهم ألـــوف السنين وغير مفيد أن نقف عند الماضى ، بل نبحث فى الحاضر أو المستقبل أو غير ذلك مما يقال من عدم جدوى البحث فى تراث هـــؤلاء الشـــوامخ ، ولكن سنجد آراء هؤلاء فى المشاكل الأخلاقية أكثر جدة وتقدما وأكثر مراعاة لظروف الإنسان وطبيعته إذا قيست بغيرها من المذاهـــب الأخلاقيـــة فـــى الفلسفات الحديثة ، أو إذا قارناها بنظيرها فى فلســـفة أصحـــاب المذاهـــب الأخلاقية الكبرى أمثال كانط وأصحاب المذاهب الاجتماعية الحديثة .

ولو ألقينا نظرة سريعة على الاتجاهات الأخلاقية فى المذاهب الحديثـــة سوف نجد هناك اتجاهين سائدين فى مصدر الإلزام الخلقى .

الاتجاه الأول :

ويمكن أن نسميه بالاتجاه الخارجي وهو يهدف إلى جعل السلطة الأخلاقية الملزمة ترجع فى مصدرها إلى عامل خارجي عن ذات الإنسان وخارج الفعل نفسه . ويختلف أصحاب هذا الاتجاه حول تحديد هذه السلطة الخارجة . فأصحاب المدرسة الاجتماعية الفرنسية برياسة (دوركايم) وليفى بريل وأصحاب الوضعية المنطقية بزعامة (أوجست كونت) ومن سار على منهجهم يرجعون هذه السلطة إلى الجماعة نفسها ، فالمواضعات الاجتماعية من عادات وتقاليد، والبيئة وظروفها هى التى تشكل مصدر الإلزام الخلقى ، فالعرف الاجتماعى والعادات والتقاليد أوامر ملزمة للفرد لكى يسلك سلوكا يتمشى مع ما تواضعت عليه الجماعة من عادات وتقاليد، ومن يتمرد على هذه المواضعات الاجتماعية فإنه يلقى الجزاء والعقاب على ذلك إذ يعرض نفسه لسخرية المجتمع ونقد الجماعة .

ومن أنصار هذا الاتجاه من يرجع المصدر الأخلاقى إلى سلطة الدين وغريزة التدين ، فما ورد فى الدين أمرا ونهيا فعلى الجماعة أن تمتثله وتخضع لتنفيذه وليس هناك سلطة ملزمة غير ذلك ، ويبدأ هذا الاتجاه فى المسيحية من القديس أوغسطين حتى توامس الأكوينى وديكارت ، وعند هؤلاء جميعا أن الحسن والقبيح إنما يؤخذ من الدين أمرا ونهيا ، والدين وحده هو الذى يحدد أنماط السلوك المختلفة ويضع لها الجزاءات المناسبة .

أما الاتجاه الثانى :

ويمكن تسميته بالاتجاه الداخلى – ويهدف إلى جعل سلطة الإلزام الخلقى ترجع فى مصدرها إلى ذات الإنسان وشعوره بمسئوليته ككائن أخلاقى . واختلف أصحاب هذا الاتجاه أيضا فى تحديد هذه السلطة الداخلية .

فهناك أصحاب الاتجاه العقلى الذين يردون سلطة الإلزام الخلقـــى إلـــى اوامر العقل ونواهيه وعلى رأس هذا الاتجاه يقف كانط عملاقا بين فلاســـفة الأخلاق فى الفلسفة الحديثة فالأخلاق لا تستقيم عنده بغير ســـلطة ملزمـــة تستمد إلزامها من العقل الذى يعرف الواجـــب وخصائصـــه ويـــأمر بـــه ، والإنسان باعتباره عقلا داركا يضع القوانيـــن الأخلاقيـــة لنفســـه باعتبـــاره موضوعا للرغبة فيكون الإنسان هو المشرع والمنفذ ، والقانون الأخلاقى عند كانط لا يعبر إلا عن استقلال العقل العملى المحض واستقلال العقل العملـــى عنده يحمل معه الحل الصحيح لمشكلة الإلزام الخلقى لأنه يصبـــح الإنســـان قانون نفسه لأنه غاية فى نفسه ، ولهذا فقد رفض كانط أن يرد سلطة الإلزام الخلقى إلى مصدر خارجى ، ورفض تماما رأى الكنيسة واللاهوتيين الذيـــن أرجعوا سلطة الإلزام إلى الدين ، لأن أوامر الله ونواهيه لا تبرر قيام الإلزام الخلقى إذ من حق الملحد وغير المتدين أن يسأل عن سبب أمر الشرع بـــهذا الفعل ونهيه عن هذا الفعل . ولا بد فى الجواب عن ذلـــك أن يقـــال أن الله يأمر بكذا لأنه خير وينهى عن كذا لأنه شر، وبذلك ترجع السلطة الدينية إلى قانون الأخلاق ، كما أن الإنسان إذا فعل ما ينبغى فعله فإنه بذلك يتخلص من آثار الوراثة ورواسب البيئة ويتحرر من مواضعات المجتمع وقيود العـادات، ويقهر الغرائز ويعلو على الرغبات ولا يكترث بنتائج أفعاله ولا يأخذها فـــى اعتباره حين يقدم على الفعل ، ولا يخضع فى ذلك إلا لأوامر العقل وبذلـــك يكون قد رفض كانط اتجاه أصحاب المدرســـة الاجتماعيـــة فـــى الإلـــزام الأخلاقى.

ومن أنصار هذا الاتجاه الداخلى من جعل سلطة الإلزام تنبع من داخـــل الإنسان نفسه من شعوره ووجدانه ، من إحساسه الذاتى وضمـــيره الخلقـــى

وإلى هذا الرأى ذهب أصحاب الحاسة الخلقية **وهاتشيسون وآدم سميث وجاك** روسو .

كما أن هناك من أرجع هذه السلطة إلى **نتيجة الفعل والغاية منه وتتمثل** هذه السلطة فى المنفعة أو اللذة التى هى العلة **الغائية للفعل سواء كانت** المنفعة فردية أو جماعية .

هذه هى أهم الاتجاهات السائدة فى الفلسفة الحديثة حول تحديد مصدر الإلزام الخلقى ، وكلها ترجع كما سبق إلى اتجاهين رئيسيين : اتجاه داخلى يتمثل فى أصحاب المذهب العقلى والحاسة الخلقية وأصحاب مذهب المنفعة ، واتجاه خارجى يتمثل فى رأى أصحاب النزعة الاجتماعية والدينية .

أم فى الإسلام فنجد أن مصدر الإلزام الخلقى متعدد ومتنوع حسب تعدد الطبائع البشرية وتنوعها ، وإذا كان المعتزلة والأشاعرة قد اتخذ كل منهم اتجاها معينا واعتبره مقياسا أو مصدر الإلزام الخلقى ، فليس معنى هذا أنهم قد استوعبوا فى اتجاههم كل ما رشحه الإسلام من مصادر إلزامية للأخلاق، أو أن مناهجهم قد استوعبت كل وجوه الإلزام الخلقى فى الإسلام لأن الإسلام فى نظرته الشمولية للإنسان قد استوعب مذهب هؤلاء وأولئك وزيادة .

ثانيا – عند المعتزلة :

تختلف سلطة الإلزام **عند المعتزلة** عنها عند الأشاعرة لأن كل مذهب قد اتخذ له مقياسا لمعرفة **الخير والشر** يخالف المقياس الذى رآه الآخر . ومن هنا كان لا بد أن تختلف مصادر الإلزام الخلقى عندهما .

فالمعتزلة قد اهتموا بالعقل وجعلوه سابقا على الشرع فى الكشف عما فى الفعل من وجوه الحسن والقبح ، كما جعلوا العقل حاكما وملزما للإنسان بفعل الحسن وترك القبح ، وأن يسلك فى حياته سلوكا أخلاقيا حسب أوامر

العقل ونواهيه ، فالعقل عندهم حاكم بالتكاليف والإنسان مكلف بعقلـــه قبـل ورود الشرع ومحجوج بأوامر العقل ونواهيه ولو لم يعرف الشــرع أو لــم يبعث إليه رسول .

وقد اعتبر المعتزلة أول شرط فى السلوك الأخلاقى المعرفة العقليـة لأن تفضيل أنماط معينة من السلوك على أخرى لا يتــأتى إلا بعـد أن يعـرف الإنسان بعقله أن هذا النمط أحسن من ذلـــك، وأن هــذا خـير وذاك شــر، فالمعرفة لازمة لا يثار الفعل أو تركه، إذ لولا المعرفة الكاشفة عــن حســن الفعل أو قبحه لصح من الجاهل أن يفعل القبيح ويؤثره على الفعل الحســن ، ولهذا صح اتخاذ الجهل وسيلة وعذرا للإنسان فى ترك الحسن وفعل القبيــح إذا لم يكن متمكنا من المعرفة لأنها شرط ضرورى للمساءلة والحساب فــى الشريعة الإسلامية ، بحيث لا يسأل ولا يحاسب الجاهل ولا يستحق ذما فــى شريعة العقل ولا عقابا فى منطق ، ومن هنا كان أكثر الناس خشية لله هــم العلماء به لأنهم اكثر الناس معرفة له. وكانت المعصية أو الجريمة من العالم بها أكبر جرما وأشد لوما وعقوبة عند الله من معصية الجاهل، وهذا المعنى قد أخذ به القرآن فى خطابه نساء النبى بقوله ﴿ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَـــأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ ﴾ [الأحــزاب : ٣٢] لأن كلمــا ازداد المرء علما ومعرفة كان أكثر محاسبة وأشد عقوبــة علــى الإهمــال والتقصير .

ولقد جعل المعتزلة أول واجب على المكلف هو النظر والمعرفة ومــن يقصر فى تحصيل هذا الواجب فإنه يحاسب على تقصيره . ولهذا فإن الجاهل إذا فعل المعصية على جهل فإنه قد فعل معصيتين فى وقت واحد .

المعصية الأولى :

إهماله لتحصيل المعرفة التى ترتب عليها جهله بقبح القبيــح **المعصيــة الثانية :**

إذا كان متمكنا من المعرفة ولم يعرف وهو بذلك يكون فاعلا لمعصيتين فى فعل واحد .

ولقد أجمع المعتزلة على أن المعرفة شرط فى الفعل الحسن .

ولا ينبغى أن يفهم من كون المعرفة شرطا فى الفعل الحســـن أو فـــى وجوب فعله أنها ملجئة إلى الفعل أو تضطر الإنسان إلى فعله ، إذ لو كـــانت كذلك لفقد الإنسان حريته واختياره وإنما هى بمفردها من جملة الدواعى التى تدعو إلى الفعل والمكلف يعرف أنه إن فعل الصلاة استحق ثوابا وإن أهملــها استحق عقابا ، ومعرفته بذلك غير ملجئة إلى الفعل بل قــد تصرفـــه عنـــها الصوارف كما قد يدعوه إلى فعل القبيح خواطر كثيرة وخاطر الطاعة مـــن الله وخاطر المعصية من الشيطان . ولقد نقل الخيــاط فـــى (الانتصـــار) ان النظام قال بأن خاطرى الطاعة والمعصية طبعهما الله فى قلب الإنسان ولكن الله دعاه بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بيـــن الخاطرين .

وليست الخواطر هى التى تجبر العبد على فعل القبيح أو الحسن عنـــد المعتزلة ، ولكنها تدعوه إلى الفعل ، وجملة الدواعى والصوارف التى تجتمع إلى المعرفة يؤديان إلى الفعل أو الانصراف عنه.

والمعرفة لا يمكن فصلها عن الشعور الذاتى بالحاجة إلى الفعل النـــافع والنهى عن الفعل القبيح فيقدم المرء على فعل الأول ويحجم عن فعل الثانى ، والإنسان قد يعلم قبح الفعل ولكنه يجهل أنه غنى عنه وعند ذلك يصح منـــه

فعله ، لذلك وجب جعلهما معا علة فى الفعل والترك، لأن كل واحد منهما لو انفرد لا يحصل الفعل فإذا اجتمعا معا فإن الفعل يحصل لا محالة .

والإنسان محتاج بطبعه إلى جلب النافع له فإن علم فى فعل أنـــه نـــافع فذلك يدعوه إلى تحصيله إذا تأكد أن الفعل يخلو من وجوه الضرر التى توفى على ما فيه من نفع مطلوب ، والإنسان لا يقدم على فعل ما إلا إذا تأكد مـــن حاجته إليه أو دعته إليه داعية وقوة الدواعي هي التي توجب حصول الفعل وترجحه على تركه فإذا تكافأت الدواعى فقد يكف الإنسان عن كلا الفعلين .

وإذا كانت المعرفة والحاجة هما الداعيان إلى الفعل عند سائر المعتزلـــة فإن القاضى عبد الجبار قد أضاف إلى ذلك شرطا ثالثا هو العلم بالحاجـــة ، فلا يكفى أن يكون المرء غنيا عن الفعل وعالما بقبحه، وإنما المؤثر فى ذلـك هو علمه واعتقاده بالغنى عن القبيح . انه لو علم قبح الفعل واعتقد حاجتـــه إليه مع استغنائه عنه فى نفس الأمر فإنه لا يمتنع عن فعله كالـــهنود الذيـــن يستحسنون قتل أنفسهم لاعتقادهم حسن ذلك لما فيه من نفع فـــى الآجـــل . فالداعى إلى الفعل قوى مع كونه مستغن عنه فى حقيقة الأمر .

ولقد استبعد المعتزلة اللذة أو النفع أن تكون مصدرا من مصادر الإلـزام الخلقى، لأن اللذة وإن كانت تقترن بنفع عاجل لصاحبها فإنها تقبح إذا اقترنت بضرر يوفى عليها ، كما أنها تقبح إذا كانت غير مستحقة، كمـــا أن الفعــل الحسن ليس دائما مقرونا باللذة أو المنفعة بل كثيرا ما يقترن الفعل الحســـن بالألم ، وليس المؤثر فى اختيار الفعل الحسن ما قد يقترن بـــه مـــن منفعـــة وكذلك ليس المؤثر فى الانصراف عن الفعل القبيح ما قد يقـــترن بـــه مـــن ضرر، لأن الفاعل قد يفعل الفعل الحسن لمجرد حسنه دون أن يقترن به نفـع أو ينتظر منه نفعا .

ولقد ضرب أبو على الجبائى مثالا لذلك بقوله وجدت الرجل فى الشاهد قد يرشد الضال لحسنه ولنفع الغير أو لدفع الضرر حسبة من غير أن يكون له فيه نفع ولا عليه ضرر . ذلك أنه قد عرى فعله عن سائر الدواعى التى تدعو إلى الأفعال نحو أن يقتضى أن له ثوابا فى ذلك أو عليه فى تركه عقابا، لأنه قد يفعله من لا يعلم ذلك ولا يؤمن بالمعاد فضلا عن أنه لا ينتظر على الإرشاد جزاء ولا شكورا ، لأنه قد يفعله بمن لا يرجو أن يلقاه أبدا أو يعتقد فيه أن يشكوه إلى غيره ، بل قد يفعله من لا يعرف موضع هذه النعمة حتى يشكره عليها نحو الأطفال والمجانين . وينفى الجبائى ما قد يتبادر إلى الذهن من أن المرشد فعل ذلك لرقة فى قلبه اقتضت منه ذلك لأن الإنسان قد يرشد من لا يخطر على باله أيرق له قلبه أم لا ، ولأنه لا يجب إذا كان غليظ القلب عليه أن يغتم لوصول النفع إليه ودفع الضرر عنه .

والجبائى وعبد الجبار يستبعدان كل غاية للفعل كمصدر للإلزام الخلقى لأن الفعل الخلقى نفسه قلما يقترن بلذة أو نفع ولو كان الفعل حسنا فى نفسه ولم يقصد إليه الفاعل لما فيه من الحسن الذاتى لم يقع منه الفعل على وجه أخلاقى وإنما لا بد من القصد فى وقوع الفعل على نحو أخلاقى .

ويفرق المعتزلة بين وقوع الفعل مطابقا للواجب مصادفة وبين كونه جاء قصدا منه على نحو أخلاقى ، فالأول ليس فعلا أخلاقيا وإن جاء مطابقا للفعل الأخلاقى ، عكس الثانى لتوفر القصد فى الثانى دون الأول .

تعقيب :

وللمعتزلة فضل السبق فى هذه التفرقة على كانط فى تفرقته بين الفعل الفاضل المطابق للواجب وبين الفعل الفاضل الذى جاء بمقتضى الواجب ، لأنه ليس المؤثر فى اختيار الفعل الحسن حصول النفع مع اقترانه بالحسن وإنما لا بد أن يكون الاختيار خالصا مع كل نفع أو شكر لكى يكون فاضلا .

ولقد رفض المعتزلة فكرة اتخاذ الدين مصدرا للإلزام الخلقى فلا يفعل الإنسان الحسن طلبا للثواب أو هربا من العقاب ؛ لأن الفعل الحسن قد أوجب العقل فعله على من لا يدين بدين ما كما أن الثواب والعقاب ليسا جهة فى حسن الفعل أو قبحه وإن كانا من غاياته المطلوبة ، والعلم بوجوب الفعل الحسن والإقلاع عن الفعل القبيح ضرورى يحصل لكل عاقل وإن لم يعرف له دين .

ولقد رفض المعتزلة مسبقا النظرة اللاهوتية التى قال بها علماء اللاهوت فى المسيحية والأشاعرة فى الإسلام لأن مفهوم الدين ليس داخلا فى مفهوم حسن الفعل أو قبحه كما أن القول بالثواب والعقاب مصدرا للإلزام الخلقى عود إلى مذهب الغائية فى الأخلاق وهذا ما رفضه المعتزلة .

كما أنهم أنكروا القول بالمواضعات الاجتماعية أو العرف الاجتماعى مصدرا للإلزام الخلقى ، لأن العادات والتقاليد الاجتماعية كثيرا ما تكون سببا فى كثير من الثورات الإصلاحية بقصد التغيير والإصلاح لما هى عليه من أوضاع فاسدة بل أن المواضعات الاجتماعية ذاتها يجب أن تخضع لمفاهيم العقل وتستجيب لأوامره .

ولا يصح فى قانون الأخلاق أن يفعل الإنسان الحسن لكى يصبح موضع مدح المجتمع ورضاه ، ولا ينبغى أن تكون العادات والتقاليد هى المؤثرة فى الفعل الحسن باختياره (لأن الواحد منا ربما لم يحفل بالذم والمدح ولم يعتد بهما ، بل ربما لم يخطر له على بال ، ولو كان يفعل الحسن للمدح أو يتجنب القبيح هربا من الذم لوجب أن يؤثر القبيح على الحسن إذا كان هذا حاله وذلك بين الفساد ، وقد يكون الصدق مباحا لا يستحق المدح به وكذلك قد يكون الكذب صغيرا لا يستحق الذم به ، ولو كان الحال كما سبق لتساويا عنده .

على أنه لا يصح أن نجعل المواضعات الاجتماعية وما يقارنها من مدح وذم مصدرا للإلزام لأن القول بذلك يتضمن القول بنسبية الأخلاق ، فما كان حسنا فى نظر الجماعة كان خيرا وما كان قبحا عندها كان شرا ، والأخذ بهذا الرأى يلغى تماما القيمة الأخلاقية المطلقة ويصبح المبدأ الأخلاقى خاضعا لرضى الجماعة عنه أو سخطها عليه فيمدح فى مجتمع ما كان مذموما فى مجتمع آخر .

والذى أريد أن ألفت النظر إليه فى هذه القضية أن المعتزلة قد سبقوا كانط فى قولهم بأن الفعل الحسن يتضمن فى باطنه مصدر الإلزام الخلقى لأن حسنه ذاتى فيه ومعرفة الإنسان بوجه الحسن شرط فى إلزامه بهذا الفعل .

وبالمقارنة السريعة بين اتجاه المعتزلة فى مقياس الحسن والقبيح ومصدر الإلزام الخلقى وبين ما ذهب إليه كانط فى الواجب ومبدأ الإلزام عنده يتضح لنا أن المعتزلة كان لهم فضل السبق فى تقرير كثير من المبادئ التى أرسى عليها قواعد مذهبه فى الواجب وفى مصدر الإلزام الخلقى .

ثالثا – عند الأشاعرة :

أما الأشاعرة فإن مصدر الإلزام الخلقى عندهم يستمد سلطته من أوامر الشرع ونواهيه فما ورد الشرع بالأمر به فإن واجب كل مسلم نحوه الاتباع والأخذ به وورود الشرع به هو معنى كونه حسنا ، أما إذا نهى عن فعل فإنه يقبح ويجب الكف عنه ، والثواب والعقاب عند الأشاعرة ليس جزاء على فعل الحسن والقبيح وإنما هما تفضل من الله والتكليف متوقف عندهم على ورود الشرع به ، ومن لا يعرف شيئا من أوامر الشرع ونواهيه فإنه غير محاسب فلا يثاب ولا يعاقب فى الآخرة ولا يستحق مدحا ولا ذما فى الدنيا، ولا يعذب الله أحدا حتى يقيم عليه الحجة بإرسال الرسل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا، وحينئذ فلا إلزام على من لم تبلغه الشريعة بالأوامر والنواهى،

وهنا يتضح الفرق بين موقف المعتزلة والأشاعرة من قضية الإلزام الخلقى ، فالمعتزلة يرون أن الإنسان مكلف بأوامر العقل ونواهيه وهو يستحق الذم والمدح على ذلك ، أما الأشاعرة فلا إلزام عندهم قبل ورود الشرع وإن لم يرد شرع فلا مدح ولا ذم مستحقان مطلقا ، وهذا الموقف يشبه إلى حد كبير ما ذهب إليه علماء اللاهوت فى المسيحية والفلسفة الحديثة حيث يجعلون إرادة الله مقياسا للخير والشر ، فلو أمر الله بالقبيح لكان حسنا ، ولو نهى عن الحسن لصار قبيحا .

رابعا – عند القائلين بالفطرة :

أما القائلون بالفطرة فإن مصدر الإلزام عندهم ينبع من ذات الإنسان نفسه ؛ من وجدانه وضميره ، لأن الفطرة عندهم مقياس الخير والشر ، فالبر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك فى القلب وتردد فى الصدر ، والإنسان مطالب باستفتاء قلبه دائما وإن أفتاه الناس .

ويلتقى أصحاب هذا الاتجاه مع المعتزلة فى كثير من المواقف الخاصة بمقياس الخير والشر والسلطة الملزمة بالسلوك الأخلاقى ، لأن العقل فى جوهره مظهر من مظاهر الفطرة التى طبع الله عليها الإنسان ، وهو من الوسائل الفطرية التى زود الله الإنسان بها ليستطيع أن يميز الطيب من الخبيث والحسن من القبيح ، ومذهب الفطرة يشتمل على العقل كوسيلة من الوسائل التى يتناولها الحديث عن الفطرة وقد تختلط عندهم هذه المعانى لدقتها وصعوبة التمييز بين مفاهيمها فيقولون إن الإنسان يدرك بفطرته كذا وكذا وهم يريدون أنه يدرك بعقله ، فالعقل عندهم مأخوذ ضمن المدركات الفطرية التى شملها قولهم إن الإنسان يدرك بفطرته كذا وكذا : صحيح أن هناك فروقا كثيرة بين ما يدرك بالعقل وما يدرك بالفطرة ، ولعل من أهم هذه الفروق أن مدركات العقل قد تعلل وتبرر منطقيا أما مدركات الفطرة

فإنها تحس وتعاش ويولد الشعور بها لدى الإنسان لكنها قد لا يمكن البرهنة عليها عقليا ولا يستطيع صاحبها أن يقيم عليها دليلا ما لأنها بمثابة التجربة الذاتية التى تعاش ولا توصف .

ونظرة شاملة إلى هذه الاتجاهات الثلاثة فى الإسلام نجد أنها قد تأخذ أحد اتجاهين فى مصدر الإلزام الخلقى .

الاتجاه الأول : وهو الاتجاه الداخلى ويشمل مذهب المعتزلة والمذهب الفطرى فإن مصدر الإلزام هنا إما معرفة الإنسان العقلية وشعوره بالواجب كما عند المعتزلة وإما إحساسه الفطرى بوجوب الفعل الخلقى كما رأى أصحاب الفطرة .

الاتجاه الثانى : وهو الاتجاه الخارجى الذى يتمثل فى رأى الأشاعرة حيث تكون سلطة الدين هى الملزمة للإنسان بالسلوك الخلقى .

وهذان الاتجاهان هما السائدان فى المذاهب الأخلاقية الحديثة كما سبق بيان ذلك ، فالاتجاه اللاهوتى يقابله مذهب الأشاعرة فى الإسلام والاتجاه العقلى والحدسى يقابله مذهب المعتزلة والقائلين بالفطرة .

الإسلام وتعدد الطبائع البشرية

وموقف الإسلام من قضية الإلزام الخلقى ليس قاصرا على مذهب المعتزلة والأشاعرة لكنه يستوعبهما ضمن نظرته إلى القضية الخلقية باعتبار أنهما يعبران عن جوانب هامة من هذه القضية إلا أن الإسلام فى نصوصه ومبادئه كان فى نظرته إلى سلطة الإلزام الخلقى أكثر عمقا وأوسع دائرة وأكثر شمولا لأنه قد راعى فى مصادر الإلزام الخلقى الجوانب المتعددة والنوازع المختلفة فى الطبيعة البشرية وتركيبها من عناصر معقدة .

ويمكن القول بأن مصادر الإلزام الخلقى فى الإسلام تشـــمل مســـتويات عدة بحيث يصلح لكل مستوى نوع معين من الناس ولا يصلح استعمال هـــذا المستوى فى غير هذا النوع المعين من البشر والمعتزلة والأشاعرة . لا يمثل كل منهما فيما ذهب إليه إلا مستوى معينا من البشر وبالتالى فإنه يأخذ فـــى اعتباره مصدرا معينا من مصادر الإلزام الخلقى التى اخذ بها الإسلام وقـــد أغفل كل منهما بقية مصادر الإلزام الأخرى التى تناسب بقيـــة المســـتويات الإنسانية لأن طبائع الناس متنوعة ومختلفة .

فهناك نوع من الناس يصدر فعله عن يقينه الخاص واعتقـــاده الجـــازم بصحة ما يذهب إليه وحسنه .

وهناك من يصدر فعله رغبة منه فى الحصول على نتيجة هذا الفعل من منفعة أو لذة .

ثم هناك نمط آخر يصدر فعله عن مبادئ عقلية ألزم نفسه بها .

وبالإضافة إلى كل هذه المستويات فهناك مستوى لآخر لا يســـتطيع أن يقاوم غرائزه الدنيا ولا يرتفع بنفسه عن مستوى الشهوة الحيوانية فيصـــدر فعله تلبية لنداء هذا الجانب بغية إشباعه وهكذا فإن الناس معادن كمـــا قـــال الرسول صلى الله عليه وسلم فما يصلح لطائفة من الناس لا يصلح لأخـــرى فالعبد يقرع بالعصا والحر تكفيه الإشارة .

من هنا حرص الإسلام فى نظرته إلى قضية الإلزام الخلقى أن يستوعب كل هذه النماذج وأن يحدد لكل نموذج ما يناسبه من مصادر الإلـــزام وهـــو بذلك كان أوسع دائرة من كل المذاهب الفلسفية التى تعرضت لهذه القضية .

والحقيقة فإنه من أصعب الأمور تعقيدا معرفة حقيقة الطبيعة الإنســـانية وصلتها بتلك الحقائق والقيم الأخلاقية وفى الواقع لا يوجد شئ مثل الإنســـان

محيرا أو مثيرا لأنه فى الحقيقة صنع صنعا عجيبا ، وفى الدراسات الحديثة لعلماء التربية وعلم النفس نجد هناك اتجاهات ثلاثة فى دراسة الطبيعة الإنسانية وبيان حقيقتها .

الاتجاه الأول : يرى أن حقيقة الإنسان ليست إلا ظاهرة مادية شديدة التعقيد ، لأنها مركبة من بعض العناصر المختلفة التى تطلب كل منها مزاجا خاصا وتوحى إلى صاحبها بنحو معين من السلوك الذى يهدف بالدرجة الأولى إلى إشباع هذا الجانب المادى فى الإنسان، وهذا الاتجاه يميل بالإنسان إلى الجانب الحيوانى الذى يأخذ فى تفسير السلوك الإنسانى بالتفسير الآلى بمعنى أن كل عنصر فى الإنسان يحتاج إلى نوع معين من السلوك ولا بد من تنفيذه وإن تأخر صاحبه أو أهمل فإنه يلقى جزاءه باعتلال صحته وفساد مزاجه مما يؤدى إلى أمراض نفسية عقيمة ولا عبرة فى ذلك بمبادئ الأخلاق أو قوانين الدين .

فالإنسان على هذا التفسير كالآلة فى المصنع إذا تجمعت له ظروف خاصة فإنه يسلك سلوكا معينا سواء وافقته فى ذلك قوانين الأخلاق أم عارضه .

الاتجاه الثانى : يرى أن الإنسان فى حقيقته ليس إلا ظاهرة عقلية والوجود ليس له حقيقة مستقلة وإنما هو من صنع العقل ، ويهدف هذا الاتجاه إلى جعل الإنسان ذا طبيعة منفردة تختص به عن بقية الكائنات الأخرى فهى ليست امتدادا أو استمرارا للطبيعة الحيوانية كما أنها ليست من نوع هذه الطبيعة الأرضية فهى لا تنتمى إلى هذه ولا إلى تلك .

الاتجاه الثالث : يرى أن الإنسان مزيج من المادة والروح وخليط من الطبيعة الأرضية الحيوانية ومن طبيعة أخرى سماوية وهذا منهج وسط بين المنهجين السابقين ، لأنه لا يهمل الجانب الحيوانى فى الإنسان بل يراه

استمرارا وامتدادا لبقية الطبائع الحيوانية ، وفى نفس الوقت لا يأخذ بالتفسير الفسيولوجى الطبيعى الآلى للسلوك الإنسانى فقط .

فى التصور الإسلامى :

وفى الإسلام نجد أن نظرته إلى الطبيعة الإنسانية وخصائصها كانت اكثر شمولا واتساعا من هذه الاتجاهات الثلاثة لأنها جمعت فى نظرتها إلى الإنسان كل هذه الجوانب وأضافت إليها ضرورة التسامى بهذه الجوانب والتنسيق بينها باعتبار أن الإنسان كل لا يتجزأ ، فلا ينبغى أن ينظر إليه على أنه تركيب عضوى أو مزيج من مجموعة العناصر الطبيعية فقط ، كما أنه من الخطأ أن ينظر إلى الإنسان على أنه عقل مجرد من المادة لا صلة له بها ، أو أنه روح سماوية تخلصت من شوائب الطبيعة ، بل راعت فى الإنسان أنه كل متكامل من هذه العناصر جميعها ولا بد لكى يستقيم سلوك الإنسان من ضرورة التنسيق بين كل هذه الجوانب حتى يؤدى كل جانب منها وظيفته ، فى حراسة قانون أخلاقى يهدف الإنسان إلى تحقيقه .

ولقد أكد القرآن على الجانب المادى فى الإنسان ونبه على ذلك فى قوله تعالى : ﴿ **وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا** ﴾ وقوله : ﴿ **إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ** ﴾ [الإنسان : ٢] وقد راعى القرآن أن هذا الجانب المادى فى الإنسان يعتبر أساسا من أسس تكوينه العضوية ولا بد له من إشباع هذا الجانب، فوضع لذلك نظاما محكما تكفل به علم الفقه وكتب الفروع من معاملات وعبادات ، وجعل لكل غريزة من الغرائز المادية نظاما أخلاقيا ينبغى سلوكه فى إشباعها وجعل إشباع هذه الجوانب عند توفر القصد والنية عبادة يتقرب بها إلى الله وقد جاء فى الحديث (أن فى نطفة أحدكم صدقة) ولما سئل الرسول : هل يكون فى نطفة أحدنا صدقة يا رسول الله ؟ قال :

نعم. أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان عليه بها وزر ، فكذلك لو وضعها فى حلال فإن له بها أجرا .

وبالإضافة إلى هذا الجانب المادى ، فهناك جانب آخر روحى يتمثل فى النفس والعقل والروح ولهذا الجانب خصائص معينة وله مقتضيات لا بد من مراعاتها فى السلوك . وفى الإسلام لا يوجد انفصام بين هذين الجانبين وإنما بينهما صلة قوية وضحها الرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله : (أن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب) . فالارتباط بين الجانبين ضرورى فى نظر الإسلام لأن أحدهما محكوم بالآخر وخاضع له إذ لابد أن يتحقق سيطرة الجانب الروحى السماوى على الجانب المادى الأرضى ليستقيم سلوك الإنسان ، ومحاولة النظر إلى أى جانب من هذه الجوانب مستقلا عن الآخر محاولة خاطئة محكوم عليها بالفشل مسبقا ، لأن الإنسان يجمع فى تكوينه بين خصائص مادية وأخرى سماوية ونتج عن المزج بين هذه الخصائص جميعها صفات أخرى ثالثة نشأت من تجمع هذين العنصرين (المادى والروحى) فى الإنسان وهذه الصفات الأخيرة لها أثرها فى مزاج الإنسان وسلوكه ومن الخطأ أن ينظر إلى الإنسان على أنه مجموعة من العناصر المركبة فقط بل علينا فى تفسير سلوكه أن ننظر إليه على أنه شخصية ينبغى أن تتكامل فيها الجوانب المادية والروحية وإن كل جانب منهما ينبغى ان يقوم بمهمته ووظيفته فى حياة الإنسان بانتظام وتنسيق مع بقية الجوانب الأخرى ، ومن ثم فإن الإنسان لا بد أن يتميز بخصائص معينة لا نجدها لدى غيره من الكائنات الأخرى . ولعل هنا موطن الابتلاء الذى تحدث عنه القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿ **إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ** ﴾ [الإنسان : ٢] .

يقول (الكسيس كارل) إن الإنسان كل لا يتجزأ وهـو ظـاهرة شـديدة التعقيد ومن المستحيل إيجاد فكرة مبسـطة عنـه فالإنسـان الـذى يعرفـه الأخصائيون ليس هو الإنسان المحسوس ، أو الإنسان الحقيقى إنما هو رسـم تخطيطى ... أنه فى آن واحد الجثة التى يفحصها علماء التشـريح ، وهـو الشعور الذى يراقبه علماء النفس وأساتذة الحياة الروحية وهو الشخصية التى تنكشف لكل منا عندما يتأمل ذاته ، أنه المواد الكيميائية التى تكون أنسـجة البنية وأمزجة الجسم أنه المجتمع الهائل من الخلايا والسوائل الغذائية التـى يدرس علماء الفسيولوجيا قوانين اتحادها ، أنه تلك المجموعة من الأعضـاء والشعور .. التى يحاول علماء الصحة والتربية صوب كامل نموهـا ، أنـه جماع ميول البشرية وتهيؤاتها ورغباتها والسلوك الإنسانى يجب أن يمثل فى مجموعة كل هذه الغرائز والميول المختلفة التى يتكون منها النسيج البشرى .

لقد راعى الإسلام فى موقفه من الإنسان كل هذه الغرائز السابقة ، ولقد حدثنا القرآن الكريم فى كثير من آياته عن نماذج بشرية متنوعة سلكت فى حياتها مناهج مختلفة تمثل جوانب معينة من هذه الغرائز والميول مع إهمالها لبقية الجوانب ولذلك جاءت حياتهم مثالا للسلوك غير السوى ، فهناك نمط من الناس (أخلد إلى الأرض واتبع هواه) فشبهه القرآن بنموذج مماثل له من الحيوان فقال : ﴿ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ﴾.

وهناك نموذج من البشر جعلهم القرآن كالأنعام بل هم أضل لأنهم اهملوا الامتثال للجوانب العليا فى طبيعتهم وخضعوا لنداء الغرائز الدنيا فكانوا كالأنعام التى لا عقل لها ولا مبادئ ولا أخلاق .

وقريب من هذا النوع نموذج آخر وصفه القرآن بقوله : (يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام) فطغت عليهم شهوة البطن وأعمتهم عن النهوض بالجوانب الأخرى وتنميتها أو تهذيبها .

وبالإضافة إلى ذلك فهناك نماذج أخرى وصفهم القرآن بأنهم أولو الألباب وبأنهم (أولو النهى) وبأنهم (أولو الأبصار) وهؤلاء قوم أخضعوا حياتهم لما يمليه عليهم منطق العقل الواضح الصريح الذى جمع فى سلوكه بين نور الشرع ونور العقل فكانوا على النقيض من النماذج البشرية السابقة تماما .

وهناك نماذج بشرية وصفهم القرآن الكريم بأنهم (أكثر شئ جدلا) وهناك من وصفهم بقوله : ﴿ وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً ﴾ وهناك من يطغى أن رآه استغنى ونسى أن إلى ربه الرجعى وهناك من يعبد الله على حرف فإنه

أصابه خير اطمأن له وإن أصابته فتنة انقلب علـــى وجهــه خســر الدنيــا والآخرة .

وهنــــاك من ﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا وَالَّذِينَ يَبِيتُـــونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا ... وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْــنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الـــزُّورَ وَإِذَا مَــرُّوا بِــاللَّغْوِ مَــرُّوا كِرَامًــا﴾ [الفرقان ٦٣-٧٢] .

والقرآن قد أكثر الحديث عن النماذج البشرية المختلفة التى يمثــل كــل نموذج منها اتجاها معينا فى سلوكه استجابة منه لغريزة معينة ، ومنها مـــا مدحه القرآن ومنها ما كان مذموما محكوما عليه بالخسران ، وهذه النمـــاذج تمثل تعدد الخصائص والصفات والرغبات الكامنة فى الطبيعة الإنسانية التـى يرجع بعضها إلى الجانب المادى وبعضها إلى الجانب الروحى . وبعضــــها إلى العناصر المختلفة التى نتجت عن المزج بين الجانبين الروحى والمـــادى والتى عبر عنها القرآن بقوله : ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيــهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [الإنسان : ٢] . وميزة الإنسان على الحيوان بأنه قد أوتى القدرة على أن يتسامى بالجوانب الدنيا من طبيعته ، ليس بقتلـــها أو إماتتها ، وإنما بتهذيبها وترويضها وهذه هى مهمة مبـــادئ علـم الأخـــلاق ووظيفته .

والإسلام أكثر الأديان السماوية حفاظا على إيجاد التوازن والتنسيق بين كل ميول الإنسان ورغباته وغرائزه ووضع النظم والمبادئ التى يستطيع بها الإنسان تهذيب غرائزه وتنمية ملكاته وميوله وتنمية الجوانب الخـــيرة فـــى طبيعته وترويض الشرير منها . ومن هنا كان الإسلام حريصا علـــى تعـــدد مصادر الإلزام الخلقى وتنوعها بحسب تنوع الطبـــائع البشـــرية واختـــلاف خصائص هذه الطبائع من شخص لآخر بالإضافة إلى حرصه على إشـــباع

غرائزه وميوله بوسائل مشروعة تحفظ على الإنسان آدميته وتصون عليه حياته فى إطار سليم ، وهناك كثير من النصوص التى تولت كيفية تهذيب النفس وترويضها ببيان الوسائل المشروعة لإشباع الغرائز وتنظيمها مثل كبح جماح النفس وترويضها على الحلم والعفو . قال تعالى : ﴿ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ﴾ وجاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقال له أوصنى يا رسول الله . قال : لا تغضب قال أوصنى ، قال : لا تغضب . وكررها الرجل ثلاثة : قال له الرسول : لا تغضب . وفى الأثر : ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذى يملك نفسه عند الغضب .

وغريزة التملك وحب المال قد هذبها القرآن وطوعها بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ ﴾ ﴿ مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء ﴾ [البقرة : ٢٦٠] وتوعد من لا يستطيع مقاومة هذه الغريزة بقوله : ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [التوبة : ٣٤] وكتب الأحاديث النبوية مليئة بالنصوص التى ترغب فى الإنفاق وتحذر من البخل ولو كان بشق تمرة .

ونزعة الاستعلاء والتكبر والخيلاء حاول القرآن إماتتها ببيان وصايا الأنبياء إلى أبنائهم بعدم التكبر والاستعلاء قال لقمان لابنه : ﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ﴾ [لقمان : ١٧-١٨] .

وكثيرا ما يردد القرآن هذا النداء على أسماع المسلمين (يا بنى آدم) تذكيرا لهم بأصلهم ومبدأ نشأتهم بأنهم من تراب فلا يحق لهم أن يتكبروا ويختالوا فى الأرض مرحا .

ومثل غريزة شهوة البطن والفرج فمن حاول إشباعها عن طريق غير مشروع فقد توعده الله بالخزى فى الدنيا والعذاب فى الآخرة ، ومن لم يتيسر له إشباعها بالطريق المشروع فقد بين الإسلام وسائل تنظيمها وترويضها قال عليه السلام : (يا معشر المسلمين . من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنها أغض للبصر وأحفظ للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء) إلى غير ذلك من الطباع التى تولى القرآن تطويعها لمبادئ الأخلاق ومعايير السلوك القديم .

ولقد راعى الإسلام أن يقيم قانونه الأخلاقى على أساس قانون الحياة الإنسانية نفسها بدلا من أن يعارضها ، وجعل لكل مستوى من النماذج البشرية ما يناسبه من مصادر الإلزام الخلقى .

١- وتأتى فى الدرجة الأولى من مصادر الإلزام سلطة الضمير الخلقى الذي ينبع أساسا من وجدان الإنسان وفطرته كمصدر من مصادر التمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح ، ومن ثم تطمئن نفسه إلى السلوك الأخلاقى وتأبى السلوك غير الأخلاقى ، وبالتالى فإن ذلك يكون دافعا إلى الالتزام بالأول والابتعاد عن الثانى ، ولقد أشار الرسول إلى ذلك فى قوله : البر ما اطمأنت إليه النفس والإثم ما حاك فى القلب وتردد فى الصدر .

وكثيرا ما علق القرآن أهمية كبرى على قيمة هذا المصدر الذاتى فى الإنسان ، وهو المعنى الذى أشار إليه الرسول بقوله : إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله . ألا وهى القلب ، فإن الرسول لم يقصد القطعة الصنوبرية الشكل فى جسم الإنسان وإنما كان يقصد أثرها فى توجيه السلوك الإنسانى ، وكثيرا ما قال القرآن ﴿ **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ** ﴾ والرسول صلى الله عليه وسلم جعل الضمير حكما ملزما إذا اختلطت الأمور واشتبهت المعانى فقال : (استفت قلبك وإن

أفتاك الناس) . كما يلجأ الإسلام إلى الضمير باعتباره ركيزة حية يعطي صاحبه إشارة التوجه بالإقدام على الفعل أو الإحجام عنه ، وهذا لا يكون إلا في ذوى الطبائع السليمة والضمائر الحية والفطر التى لم تتلوث ، وأصحاب هذه الضمائر هم النماذج الذين وصفهم القرآن بقوله ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا، وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا ... وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ... وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ [الفرقان : ٦٣-٧٢] أولئك طرازا من البشر طبعوا على معرفة الحق وحب الخير من الأعمال ، وأصبح ذلك عادة لهم وسجية فيهم فلا يركنون إلى قوانين العقل أو الحس فى معرفة الخير والشر والحق والباطل ، لأن هذه المعانى قد نقشت فى نفوسهم وطبعوا عليها فلا يستطيعون عنها حولا .

٢- ثم يأتى العقل باعتباره مصدرا من مصادر الإلزام الخلقى فى الإسلام والقرآن جعل صفة العقل والتعقل من المعانى التى يحاسب المرء عليها إذا هو لم يخضع لسلطتها أو تمرد على أوامرها . وهذا ما أفاض فيه المعتزلة الحديث ؛ ولكن الذى أود الإشارة إليه هنا أن وجدان الإنسان لضميره وإحساسه به وشعوره بأوامره سابق على وجدانه لعقله ، باعتبار أنهما مصدران من مصادر الإلزام الخلقى وأن كلا منهما خاص بنموذج معين من البشر .

٣- وهناك طراز من الناس ماتت ضمائرهم وكسدت عقولهم فلم ينتفعوا بوجدان العقل والضمير ولم ينفع معهم سلطانهما ، وهنا نجد الإسلام يلجأ إلى

أسلوب الترغيب والترهيب والتحذير والتنفير كمصدر من مصـــادر الإلـــزام بالسلوك الخلقى لأن الترغيب والترهيب من الوسائل التـــى تثـــير النفـــوس وتحرك الضمائر نحو المقصود ، ويستعمل القرآن مع هذا النوع من البشـــر أسلوب التهديد أحيانا . قال سبحانه ﴿ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق : ١٨] ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْـــتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيـــمٍ ﴾ [المطففون : ١-٤] ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ كَلَّا لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ﴾ [الهمز: ١- ٥] قال سبحانه : ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَـــابَ بِأَيْدِيـــهِمْ ثُـــمَّ يَقُولُونَ هَـــذَا مِنْ عِندِ اللّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [البقرة : ٧٩]

وبجانب أسلوب الترهيب والتهديد كان أسلوب الترغيب والتشويق لمـــن أراد أن ينهج نهجا قويما قال تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُـــوا الصَّالِحَـــاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾ [الكهف : ١٠٧] ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاء غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَـــرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ﴾ [محمد : ١٥] ثم يقارن القرآن بيـــن هـــؤلاء وبيـــن الفريق الأول الذين لم ينفع معهم تهديد ووعيد فيقول ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُـــوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَـــلُ الْمُتَّقِيـــنَ كَالْفُجَّـــارِ ﴾ [ص : ٢٨] ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربـــه : (أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطـــر علـــى قلب بشر) .

وهذا المصدر فى الإلزام ليس له قيمة المصدرين السابقين من الناحية الأخلاقية ، ولكن الإسلام حرص عليه باعتباره مناسبا لطبائع معينة ونماذج بشرية لا يجدى معها إلا أسلوب الترغيب والترهيب .

والإسلام حريص على مصلحة الجميع فوضع لكل نوع ما يجدى معه من وسائل الإلزام، وهؤلاء الناس يتطلعون إلى ما تتحدث عنه آيات الترغيب ويهربون مما تتحدث عنه آيات الترهيب فيلزمون أنفسهم بالسلوك الذى يؤدى بهم إلى الأول ويبعدهم عن الثانى .

٤- وهناك نوع من البشر لا تحركهم إلا منافعهم الشخصية فيلجأ الإسلام معهم إلى أسلوب المنفعة باعتباره مصدرا ملزما يليق بهذا النوع من الناس ، باعتبار أنهم ألفوا اللذات وطبعوا على جلب النافع لها ، لهذا حرص الإسلام على التشويق فى السلوك الحسن من أجل المكافآت والجزاءات الطيبة وجعل ذلك مناسبا الطبيعة هؤلاء ملزما لهم بالسعى وراء ما ينفعهم ووضع لذلك الإطار الصحيح لجلب هذه المنفعة فقال سبحانه :

﴿ إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ﴾ [محمد : ٧] **﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ ﴾** [النور : ٥٥] **﴿ مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾** [الأنعام : ١٦٠] إلى غير ذلك من النصوص التى تستميل القلوب إلى العمل الصالح بقصد الحصول على المكافأة والجزاء الحسن فى الدنيا والآخرة .

ولا شك أن هذا أسلوب هام ونافع لكثير من الناس الذين لم يرقوا بأنفسهم إلى مستوى النماذج الأخرى .

٥- وفى مؤخرة القافلة الإنسانية يوجد نوع من البشر لا يرعوون بـأى سلطان من العقل والضمير ولا ينفع معهم ترغيب ولا ترهيب فهم خطر على المجتمع كله لأنهم قد استهوتهم شهواتهم فلم يسمعوا قول الحق ولا اسـتجابوا لنداء العقل ، وهذا النوع من الناس لا يرعوون إلا بسلطان القوة ولا يجـدى معه غير عصا السلطان والجماعة وفى مثل هذا الموقـف يجعـل الإسـلام الجماعة كلها مصدرا من مصادر الإلزام للفرد بالسلوك الأخلاقى والجماعـة مسئولة عن حماية نفسها من شر هذا النوع ومسئولة أيضـا عـن تقويمـه وإصلاحه ، لأن فساد الفرد خطوة أولى نحو فساد الجماعة ، وما لم تتـدارك هذه الخطوة فسيتلوها خطوات أخرى فى هدم الكيان الاجتماعى كله فتنشـأ الأمراض الاجتماعية وتنتشر الموبقات ويعم الفساد وهذا ما حرص الإسـلام على حماية المجتمع منه .

ولقد بين القرآن الكريم أن خطر هؤلاء ليس قاصرا عليهم وحدهم بـل يتعداه إلى الجماعة كلها قال تعالى : ﴿ **وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً** ﴾ [الأنفال : ٢٥] لهذا ألزم المجتمع بمحاربة الفساد حماية له ، وأمر الجماعة بإقامة الحدود وحذر من التفريط فيها أو الاستهانة بها . ولقـد حرص الرسول نفسه على بيان أهمية هذه الحدود وأن التفريط فيـها يكـون إهمالا لحق الجماعة ومساهمة فى انتشار الفوضى والفسـاد ، فلقـد جـاءه جماعة من قريش يشفعون لديه فى امرأة شريفة سرقت حتى لا يقام عليـهما الحد فأنكر الرسول عليهم ذلك ووبخهم قائلا : (أتشفعون فى حد من حـدود الله ؟ إنما أهلك من كان قبلكم لأنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركـوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . والله لو أن فاطمة بنت محمد سـرقت لقطعت يدها) .

ولقد تكفلت أبواب الفقه الإسلامى بدراسة هذه الجوانب ووضعت لها ضوابطها وأصولها فى أبواب الحدود والمعاملات والإسلام لا يعفى المجتمع من مسئوليته عن إجرام أفراده ويجعل أمان المجتمع فى ماله وعرضه ودمه مسئولية الحاكم ، فلا بد له من السهر على تحقيق الأمن حتى يعيش الكل معافى فى نفسه وماله فإذا أهمل الحاكم أو تخاذل عن تحقيق الأمن للمجتمع ، فإن الجماعة نفسها مسئولة عن عزله وتوليه غيره لتنتقل إليه سلطة الجماعة فى الإلزام الأخلاقى كما قال عليه السلام (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) كما أن هناك جانبا آخر من المسئولية الإلزامية يقع على عاتق الجماعة نفسها وهى سكوتها عن انتشار المنكر وشيوع الفوضى والرذيلة بين الأفراد ، فإن الجماعة ملزمة بتغييره وإنكاره ورفضه ، قال عليه السلام : (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان) وفى رواية وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل .

فسلطة الإلزام فى الجماعة عملة ذات وجهين يمثل الحاكم أحد وجهيها بينما تمثل الرعية الوجه الآخر وهذا هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى جعله الإسلام وسيلة من وسائل رقى الأمم وسعادتها ، ونبهنا إلى أن إهماله سبب فى انحطاط الأمم وتدهورها ، كما ذكر فى القرآن ذلك فى قصص الأمم الماضية ليعتبر بها المسلمون وكان أكبر ما نعاه القرآن على اليهود انهم ﴿ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ﴾ [المائدة : ٧٩] فأصبح المنكر عندهم عرفا والرذيلة عادة ولم يقم كل من الحاكم والمحكوم بواجبه فى الإلزام الخلقى ويغيروا هذه الأوضاع الفاسدة فكان مصيرهم من أسوأ ما عوقبت به الأمم .

واهتمام الإسلام بسلطة الجماعة فى الإلزام الخلقى ذو أهمية كبرى ، فهناك كثير من الناس يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية فلو تركوا

وشأنهم بلا إلزام من الجماعة لعاثوا فسادا فى الأرض لهذا كان واجب المجتمع كله حاكما ومحكوما أن يأخذهم بلا هوادة ولا رحمة فلا تقبل منهم شهادة ولا تسمع لهم كلمة ، والمجتمعات مليئة بهذه النماذج من الناس الذين لا يرعوون إلا بسلطان الحاكم ولا يخافون إلا من عصا الشرطة باعتبارها مصدرا إلزاميا محسوسا يناسب هذا الطراز من الناس، ولا شك أن السلوك الأخلاقى الذى يتم تحت رقابة السلطان أو إلزام من الجماعة يكون أقل قيمة عند الله وعند الناس من السلوك الذى يتم بدافع الحرص على الخير محبة له وللناس ، ولكن الإسلام كدين عالمى كان لا بد أن يراعى كل هذه النماذج المختلفة وأن يضع لها من مصادر الإلزام الخلقى ما يناسبها ولا شك أن القيمة الخلقية للفعل الذى يتم تحت رقابة الجماعة أو السلطان قيمة هابطة ولا وزن لها فى المعيار الخلقى .

ومما سبق يتبين لنا أن الإسلام لا يكتفى بعامل واحد كمصدر للإلزام الخلقى ، بل أخذ فى نظامه بعوامل مختلفة تتناسب مع الفروق الفردية بين الناس ، نظرا لأن الناس ليسوا جميعا فى درجة واحدة فى التأثر بهذا الدافع أو ذاك ، بل أن العبد يقرع بالعصا والحر تكفيه الإشارة والناس معادن ومراعاة هذه الاختلافات والفروق السيكولوجية تحتم الأخذ بمصادر إلزامية مختلفة وتجعل القول بمصدر واحد للإلزام الأخلاقى غير صحيح . وهذا الخطأ قد وقعت فيه كل المذاهب الأخلاقية الحديثة ، حيث اهتمت كل مدرسة بجانب واحد من طبيعة الإنسان فى تفسير سلوكه وأهملت الجوانب الأخرى ، أما الإسلام فقد اعتمد فى إلزامه الأخلاقى على جمع العناصر الممكنة فى إلزام الإنسان بسلوك أخلاقى مفيد للفرد والجماعة وفاضل بين أنماط هذا السلوك فجعل منه واجبا ملزما لكل فرد كالفرض العينى وجعل منه واجبا على المجموع وليس على الجميع مثل فروض الكفاية.

مراتب الإلزام الخلقى

أجمع المعتزلة والأشاعرة على تقسيم الأحكام الخلقيـــة إلـــى درجـــات بحسب أهميتها وضرورة أثرها فى حياة الفرد والجماعة والأفعال الخلقية تقع كلها فى دائرة بين الواجب والمندوب ، والأفعال الغير أخلاقية تقع فى دائـــوة المحظور والمكروه وقد عبر الشرع عن هذين الجانبين بالحلال والحرام وهو تعبير أخلاقى فى صميمه وإن كان قد أخذ صبغة شرعية واشتهر على ألسنة الفقهاء فإن ذلك كان تعبيرا عن اتجاههم فى أن الشرع أسبق فى معرفة الخير والشر فعبر عن الأول بالحلال وعن الثانى بالحرام .

وليس الأمر أو النهى فى الواجب أو الحرام على درجة واحدة فى كـــل فرد من أفراد الواجب أو الحرام ، فهناك الفرض العينى والكفـــائى وهنـــاك الكبيرة والصغيرة ، فالشارع أمر بالعدل والإحسان والوفاء بالعهد والإخلاص ووجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فإذا كان الله قد أمـــر بـــالعدل والإحسان فإن العدل فى كل شئ يحسبه ، فالعدل بين الناس واجب ، وكـــذا فى أحكام الدماء والأموال ، والعدل فى مداعبة الأولاد أو الزوجات مندوب . وإحسان العبادة بكمال أركانها من باب الواجب ، وإحسانها بتمام الأدب فيـــها من باب المندوب وإحسان القتل مندوب كما أخبر الرســـول : (إذا قتلتـــم فأحسنوا القتلة) وكذلك المحظورات فمنها المحظور على ســـبيل التحريـــم كالظلم والبغى وقتل النفس وأكل مال اليتم ومنها المحظـــور علـــى ســـبيل الكراهية كالمشى فى الأرض مرحا والغفلة ومتابعة الهوى والركـــون إلـــى النفس .

أما المباحات وهى المسافة المحفوظة بين المنـــدوب والمكـــروه فإنـــها تكتسب قيمتها الأخلاقية بقصد صاحبها منها وتكون طاعة لله يثـــاب عليـــها المرء بنيته كالأكل والشرب والجماع فإنها كلها أمور مباحة للمرء ، لكنها قد

تكتسب صفة أخلاقية إذا قصد بها صاحبها التوصل إلى فعـــل الواجــب أو التحرز من فعل الحرام أو ارتكاب المحظور .

ولقد رتب الإسلام هذه الأمور الأخلاقية وجعل بعضها أولى فى الرتبــة من الآخر نظرا لما له من أهمية خاصة أوجبته بــالتقديم علــى غــيره إذا تعارض معه . وجعل أولاها بالفعل ما يسمى بالفرض العينى الذى يلتزم بــه كل فرد فى المجتمع . ثم فرض الكفاية الذى يتعين على المجموع فعله وليس على كل فرد بعينه كالجهاد مثلا فإنه يكون فرض عين على الجميع إذا دخــل العدو بلادنا واحتل أرضنا فإن الإسلام يلزم الجميع بحمايته كل بما أتيح له ، وقد يكون فرض كفاية يمكن أن تقوم به القوات المسلحة نيابة عن شعبها فــى غير هذه الحالة وإذا تباطأ أحد فى فرض الكفاية بحيث ترك أو أهمــل فــإن الجميع يحاسب على إهماله وتركه .

ثم يلى ذلك الواجب ثم السنة المؤكدة والسنة الغير المؤكدة ثم المندوب ، كذلك رتب المحظور إلى كبائر وصغائر ثم المكروه وخلاف الأولى ، أمـــا المباح فقد اعتبره المعتزلة من قبيل الحسن واعتبره الآخرون لا حســنا ولا قبيحا ، ولكن ينبغى أن يعلم أن المباح حدوده متسعة بحيث يتصل أحد طرفيه بالخير وطرفه الآخر بالشر وبين هذا وذاك تكون دائرة المتشابهات ولقد نبــه الرسول على ذلك فقال : (الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشــابهات لا يعلمها كثير من الناس) .

وكان صلى الله عليه وسلم يردد (دع ما يريبك إلى مـــا لا يريبــك) ويقول : (اتقوا مواطن الشبهات) وإذا كان الحلال والحرام قد أخذ صبغــة دينية إلا أن أوامر الشرع ونواهيه لها دلالات أخلاقية بالدرجة الأولى ، فـلله أمر ونهى لما فى الفعل من معنى الحسن والقبيح وليس الفعل حســنا لأن الله أمر به ، فالأحكام الشرعية من الوجوب والندب أو الحرمة والكراهــة هــى

أحكام أخلاقية كشف الشرع عن معانيها للأمة حتى لا يقع الناس فى حيرة من أمر دينهم ودنياهم :

وتحديد الأحكام الخلقية على هذا النحو له دلالات خطيرة فى بناء المجتمع ، ذلك أن الناس كلهم ليسوا فى درجة واحدة من الإمكانيات المادية والميول والرغبات ، فلو ترك لهم جنس الحسن هكذا على إطلاقه بلا ترتيب لساغ لأفراد الناس أن يفعل المندوب على أنه الواجب ، كما يكون هناك مجال للتباطؤ ومحاولة التخلص من بعض الواجبات بإلقاء المسئولية على الغير دائما ، ولكنه حدد درجات الإلزام وبينها من ناحية نوع الفعل ببيان رتبته الأولى فالأولى ، وهذه ميزة كبرى فى الأخلاق الإسلامية فإن أهمية الإلزام فيها تصل مسئوليتها كل فرد ، ويحاسب عليها كل فرد لأنه مطالب بها على سبيل الوجوب ، وهذا ما لم نجده فى بقية المذاهب الأخلاقية القديمة والحديثة على سواء .

كما وضع الإسلام حدودا لمجالات التنفيذ أو الالتزام بالمبادئ الأخلاقية وبين الحد الأقصى الذى تعتبر مجاوزته نوعا من الإفراط المذموم ، والحد الأدنى الذى بدونه يكون التفريط والإهمال ، تجد ذلك واضحا فى الشروط التى وضعها علماء الفقه والأصوليون لمصارف الزكاة وبلوغ النصاب والقدر الواجب ، وكذا فى الصيام والمعاملات الإسلامية .

والإلزام الخلقى بهذا المعنى لا يكون إلا فى حدود الطاقة والإمكان وطاقة كل إنسان بحسبه وبحسب ما يمتلك من وسائل وإمكانات ، فالله لا يكلف نفسا إلا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج ، ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهنا تظهر مرونة الإلزام الخلقى فى الإسلام ، حيث اعتبر فى إلزامه ظروف المكلفين وحالتهم النفسية والمادية ، وألزم كل واحد فى حدود هذه الإمكانات كما أعفى المكلف من الإلزام فى بعض

الحالات التى لا يملك فيها مبررات الإلزام ولا يستحق بذلك ذما فى الدين ولا عقابا فى الآخرة ، فرخص للمسافرين فى الإفطار فى نهار رمضان ، ورخص له فى قصر الصلاة ، كما حط عن العاجز والمريض والأعمى واجب الجهاد (ليس على الأعمى حرج) ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج .. وأباح للمضطر أن يأكل من مال غيره جبرا إذا امتنع عن إطعامه ، وأن يقاتل المستسقى إذا امتنع عن سقايته كل ذلك حفاظا على النفس والروح وأباح لمن أكره على الكفر أن ينطق بكلمة الكفر ما دام قلبه مطمئنا بالإيمان ، إلى غير ذلك من الرخص التى منحها الإسلام للفرد تيسيرا له ومراعاة للظروف .

ووضع الإسلام قاعدة لمثل هذه الظروف الاستثنائية ، تجمع بينها ، ويكون ضابطها هو الإنسان نفسه باعتباره حكما لنفسه على نفسه ، فهو الذى يقرر الظروف ويأخذ بالرخصة المناسبة ، ولذلك أجمع الفقهاء على أن (الضرورات تبيح المحظورات) وإذا أخذ ما وهب انقطع ما وجب (فلا حرج على المجنون والسكران والطفل النائم إذا بدر منه ما ينافى الذوق الأخلاقى العام .

وهذا عكس ما ذهب إليه كانط فى مبادئه الأخلاقية المفرطة فى الصورية ، فيمتنع عنده الاستثناء من القاعدة الأخلاقية مهما كانت الظروف والأسباب ، وصرح كانط بأن المبادئ الأخلاقية يجب تطبيقها على كل الناس وفى كل الظروف بلا استثناء ، والناس جميعا متساوون أمام قانون الأخلاق ولا عذر فى الخروج على هذا القانون أيا كانت مبرراته ، وهذا لا يتمشى مع ظروف الناس وما يعرض للمرء من حالات استثنائية يضطر معها إلى خرق القانون بغير اختياره فلا ينبغى أن يحاسب على ذلك أو يعد تصرفه غير أخلاقى . قال تعالى: ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ

اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة : ٣] والاستثناء هنا لم يرفع مبدأ الحظر عن الفعل ، وإنما يرفع الإثم عن الفاعل للاضطرار مع بقاء أصل الفعل على الحظر .

ومراعاة الإسلام للحالات الاستثنائية تقوم على أساس من واقع الحياة العملية وليس من التصور العقلى المجرد عن الواقع ، والقوانين الوضعية قد أخذت بهذا المبدأ ، فليست عقوبة القتل عن عمد وقصد مثل عقوبة القتل الخطأ .

والمشرع يلجأ أحيانا إلى وضع قوانين استثنائية مراعاة لظروف خاصة، فإذا انتهت هذه الظروف امتنعت الحالات الاستثنائية ، وفى مثل هذه الحالات نجد المشرع يسن قوانين ويتخذ تدابير استثنائية مراعاة لمقتضى الظروف ، وهذه التدابير الاستثنائية قد لا يقرها القانون العام للدولة فى الظروف العادية ، ولكن الضرورة هى التى اقتضت ذلك وما يتخذه المشروع من تدابير استثنائية لا يغير القانون العام للدولة وذلك مشاهد فى حالات الحروب والثورات الداخلية .

ولقد فسر هذه القاعدة علماء الأصول والفقه ، وبينوا أن الاستثناء ليس قاعدة ولا يبطل قاعدة أخرى كلية ، وأشار الشاطبى فى مواضع كثيرة من كتابه العظيم إلى أن العزيمة مصلحة عامة وكلية ، أما الرخصة فمصلحة شخصية وجزئية وقتية ، ولا يصح أن يبطل نظام عام لأجل مصلحة جزئية، فالأخذ بالرخص لا يلغى العزيمة .

الفصــل السادس

الحرية ومسئولية

الإنسان عن وجود الشر

تمهيد تاريخى :

تعددت الحلول التى قدمها الإنسان لعلاج هذه المشكلة حسب تصور كـل دين طبيعة العلاقة بين الله وعباده وحسب تصور كل دين أو مذهب فلســـفى لطبيعة الذات الإلهية وصفاتها، وما يجب لها وما يمتنع عليها . ولا يخل دين سماوى أو وضعى كما لم يخل مذهب فلسفى قديما كان أو حديثا من وضـــع الحلول التى تناسب طبيعته لعلاج هذه المشكلة .

١- البوذية :

ففى البوذية (ديانة هندية قديمة) نجد أن فكرة الإحساس بالألم والشـــر قد سيطرت على عقول البوذيين أنفسهم وشكلت الجوهر الأساســـى لمذهـــب بوذا . واعتبروا الحياة كلها إما ألم واقعى يتقلب فيه الإنسان طيلة عمره وإما سرور ولذة سريعة وخاطفة ولا بد أن تنتهى حتما إلى الألم ، وكرس بـــوذا حياته لاكتشاف وسيلة إلى النجاة من الإحساس بالألم . وسرعان ما اكتشـــف أن سر هذا البلاء وسبب هذا الشر المحدق بالإنسان هو الجهل الذى يجـــب التخلص منه بكل وسيلة متاحة . ولكن بوذا قد اعتقد أن التخلص من الجـــهل لا يكون إلا بالقضاء على الشهوة والولادة الذين هما السبب الرئيســـى فـــى وجود الإنسان المتألم ، والوسيلة الوحيدة للتخلص من هذا الألم هى التجربـــة الفردية ، التى يحاول الفرد فيها أن ينجو بنفسه من علائق الشهوة فهى تجربة ذاتية يتحملها الإنسان عن نفسه .

وقد نصح بوذا حوارييه قبيل وفاته فقال لهم (كونوا مصابيح لأنفسكم كونوا حصنا لأنفسكم ، لا تلجئوا أنفسكم إلى حصن خارجى) ، ومفهوم عقيدة الكارما فى البوذية يعنى أن الخلاص يجب بالضرورة أن يكون خلاصا ذاتيا ، كما أن الخطيئة نفسها ذاتية فالإنسان هو المضطر – إذا أراد النجاة – أن يتقى عملية الخطيئة . وترتبط هذه الفكرة عند بوذا بفكرته عن تناسخ الأرواح ، واستعدادات كل إنسان المادية والروحية [1]؛ ويرجع مصدر الشر عنده إلى طبيعة الإنسان نفسه وليس إلى مصدر خارجى .

٢- زرادشت :

وفى ديانة الفرس القديمة نجد أن الزرادشتية ترجع أصل الشر إلى طبيعة خارجة عن الذات الإنسانية . حيث يكون هناك إله خاص بالشر يدعى (أهريمن) الذى يمثل فى نظر زرادشت إله الشر والظلام فى مقابلة الإله (أهورمزدا) إله النور والخير[2]، ويقوم بين هذين الإلهين صراع طويل لا ينقطع ، لأن كلا منهما يحاول السيطرة على العالم الإنسانى .

ولكن سرعان ما ينتصر إله الخير ويقهر إله الظلام والشر . وهذا الانتصار لا يكون عشوائيا أو تلقائيا ، وإنما بالجهاد وبالعمل على قتل قوى الشر فى الإنسان التى يحاول أن ينتصر إله الشر بواسطتها ، واشتهر هذا المذهب وعرف بين المذاهب الفلسفية القديمة باسم الاثنينية (لأنه يقول بإلهين اثنين ، إله الخير وإله الشر . وفى هذا المذهب نجد أن مصدر الشر يرجع إلى قوة خارج الذات الإنسانية تزين له وتحاول السيطرة عليه بإلقاء

---

(١) انظر مذهب بوذا في الفلسفية الشرقية . د. محمد غلاب ط الثانية ١٩٥٠ – ٣٥ – ٢٧ ط الأنجلو بالقاهرة.

(٢) انظر زار دشت الحكيم : حامد عبد القادر، ط النهضة المصرية بدون تاريخ ٧٩- ٨٣ ، الفلسفة الشرقية ١٨٩-١٩٠ .

بذور الشبه والشكوك والضلالات فى نفس الإنسان حتى يتمرد على إله الخير وينسلخ من حزبه ولكن تؤمن الزرادشتية بأن الانتصار المطلق ، فى النهايـة لابد أن يكون للخير ، كما تعترف بحرية الفرد ومسئوليته [1] .

٣- فى المانوية :

أما مانى (حكيم فارسى أتى بعد زاردشت) فـإنه أرجع أصل الكـون كله إلى مبدأى الخير والشر ، والنور والظلمة ، وهذان المبـدآن موجـودان أوليان ، وأنهما متلازمان فى كل شئ تلازم المادة للصـورة . وإن النـور امتزج بالظلمة امتزاجا عشوائيا ، وكل ما فى الكون مـن مظـاهر الخـير والنور فمن مبدأ النور . وما فى العالم من أصناف الشر فمن مبدأ الظلمـة : يقول الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل عن المانوية : (إن النور والظـلام قد امتزجا - عند مانى - بالخبط والاتفاق لا بالقصد والاختيار ... وما فـى العالم من منفعة وخير وبركة فمن أجناس النور ، وما فيه من مضرة وفسـاد وشر فمن أجناس الظلمة، وإن هذا العالم خلق على هذه الهيئة ليخلص أجناس النور من أجناس الظلمة . وإنما سارت الشـمس والقمـر وسـائر النجـوم لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة ، فالشمس تستصفى أجزاء النـور الذى امتزج بشياطين الحر ، والقمر يستصفى أجزاء النـور الـذى امـتزج بشياطين البرد . والنسيم الذى فى الأرض لا يزال يرتفع لأن شأنها الارتفاع إلى عالمها ، وكذلك جميع أجزاء النور أبدا فى الصعود والارتفاع ، وأجزاء الظلمة أبدا فى النزول والتسفل ، حتى تتخلص الأجزاء ويبطـل الامـتزاج وتنحل التراكيب ، ويصل كل إلى كله وعالمه .

---

(١) الملل والنحل ٢/ ٧٤ -٧٩ ، الفلسفة الشرقية : ١٩٩- ٢٠٠ .

وذلك هو القيامة والمعاد فأصل الشر فى مذهب مانى يرجع أساسا إلى مبدأ الظلمة .

وسبب انتشار الشر فى العالم يرجع إلى امتزاج النور بالظلمة . وإن الخلاص لا يكون إلا بالقيامة والمعاد . وهذا لا يكون إلا ببطلان امتزاج النور بالظلمة .

٤- فى الفلسفة اليونانية :

وفى الفلسفة اليونانية رغم اختلاف مذاهبها فى ماهية الفضيلة والسعادة إلا أنها تتفق فيما بينها على أن الله ليس مصدرا للشر ولا يصدر عنه الشر بحال ما ، والإنسان بماهيته وطبيعته وبمقدار بعده عن التمثل بالله يكون مصدرا للشر فى العالم وفاعلا له . وبمقدار ما يتمثل بالله يقل فعل الشر فى العالم . ولقد عبر أرسطو عن علاقة الله بالإنسان فى قوله : إن روح الله تحركت لكى نغير أنفسنا ونصبح أمثلة لله فالإنسان هو فاعل الشر ومصدره فى الفلسفة اليونانية ، والطريق إلى الخلاص من الشر مفتوح أمام الإنسان بأن يتمثل بالله فى كل شئ ، فالله خير محض لا يصدر عنه الشر وكلما ازداد الإنسان تمثلا بالله فإنه يزداد تخلصا من الشر .

٥- فى المسيحية :

وفى المسيحية نجد بعض المشتغلين بأمور العقيدة يفسرون وجود الشر فى العالم انطلاقا من موقفهم من هبوط آدم من الجنة، ويجعلون ذلك منشأ الفساد فى الأرض ، حيث توارث الناس هذه الخطيئة عن أبيهم آدم ، وهذه الخطيئة الأولى نموذج لكل الخطايا التى انتقلت لا شعوريا من آدم إلى آحاد أبنائه من بعده . وعندهم أن الخلاص من هذه الخطيئة لا يتم إلا بمحبة

المسيح الذى تحمل عن البشر أوزارهم ، وصلب من أجلهم ، فخلاص الفـرد ونجاته يتوقف غالبا على الله .

ومع اعتراف بعض المسيحين أنفسهم برفض العقل لهذه النظرية فـإن الدين المسيحى نفسه يقرر أن الخطيئة هى التى تقع مـن الإنسـان حينمـا يحدثها، الإنسان بحريته الذى قد تغريه الفضيلة كما قد تغريه الرذيلة ، فكمـا أن تجربة الخطيئة تجربة ذاتية ، فكذلك أيضا تجربة الخلاص منـها تكـون ذاتية .

يتضح لنا من هذه الفكرة السريعة أن كل المذاهب الفلسفية السابقة علـى الإسلام قد عالجت مشكلة الخير والشر بما يتناسب وطبيعة كل مذهب فـى تصويره علاقة الله بالإنسان ، وحسب تصور المذهب الفلسـفى لطبيعـة الله وصفاته ، ولا بد أن نعترف هنا أن هذه الفكرة التاريخية سـريعة وموجـزة قدر حاجتنا إلى معرفة وفهم المذاهب السابقة لطبيعة المشـكلة وعلاجـها ، ولكنها مع سرعتها أظنها وافية بمقصودنا من هذه الفكرة التاريخية ، حيث لا نعنى هنا بتفصيلات هذه المذاهب ، وإنما يعنينا النظرة الكلية المجملة إليـها فقط ، ليتبين لنا خلال هذه النظرة الفرق بين نظرة الفكر الإسلامى إلى هـذه المشكلة وبين نظرة المذاهب السابقة إليها .

الشر الطبيعى عند المعتزلة :

يختلف مفهوم الشر الحقيقى عند المعتزلة عنه عند جميع المذاهب والطوائف الأخرى قديما وحديثا ، فلقد تعارفت جميع المذاهب الفلسفية على أن الشر هو ما ينزل بالإنسان والمجتمع من المصائب التى تحل به ، كفقد الأهل والمال ، وإتلاف الزرع والأمراض ، وشاع بين الناس أن الآلام والأمراض والفقر كلها شرور تصيب الإنسان ، وصرفوا جهودهم إلى إيجاد الحل المناسب لهذه المشكلة باعتبارها قضية الإنسان الذى يتألم بها ويحاول جاهدا أن يتخلص منها .

أما المعتزلة فإنهم يختلفون اختلافا واضحا مع الذين يسمون هذه الأمور شرورا . حقيقية أن هذه الأمور كثيرا ما تصيب الإنسان لأنها سنة من السنن الكونية التى لا تتخلف إذا ما توافرت أسبابها – لكن من الخطأ أن نسمى هذه الأمور شرورا بل هى محنة وابتلاء كما سماها الشرع بذلك ، لأن الله تعبدنا بالصبر عليها ، ويفرق المعتزلة تفرقة حاسمة بين ما يمكن أن يسمى شرا على الحقيقة وبين ما يصيب الإنسان من بلاء كفقد المال والأهل وإتلاف الزرع .

ويعرف المعتزلة الشر بأنه الضرر القبيح وما يؤدى إليه ، وذلك فى مقابلة تعريف الخير بأنه: (النفع الحسن وما يؤدى إليه) فالضرر إذا جاز لنا أن نسميه شرا فلا بد أن يكون قبيحا، ويتحقق قبح الضرر بأمور منها :

١– كونه غير مستحق .

٢– أن يقصد به العبث . كأن يكون فعله خاليا عن الغرض والحكمـــة المطلوبة . وإذا انتفت صفة القبح عن الضرر فلا يجوز أن نسميه شـــرا إلا على سبيل المجاز لا الحقيقة . فلا يقال فى الضرر المستحق أنه شر كالحدود مثلا .

ولا يقال فى الضرر المقصود لحكمة – كالعمى والعجز – أنه شـــر إلا على سبيل التجوز فى الاستعمال اللغوى فقط . وإذا خفيت على المرء أوجـه الحكمة فى الفعل الذى لحقه منه الضرر ، فلا يصح أن يفهم مـــن هـذا أن الفعل عارٍ عن الحكمة ، فيصفه بأنه شر لا خير فيه ، كما يقع فى هذا الخطأ كثير من الناس حيث تغيب عنهم وجوه الحكمة فى الفعل لقصـــور أفهامـــهم فيصفون الفعل بأنه شر ، ويسندون الفعل إلى الله ، فيكون الله عندهم فـــاعلا للشر والله تعالى يجب أن ينزه عن ذلك . وجميع ما ينزل بالعباد من ألـــوان الضرر وصنوف البلاء يجب أن يفسر فى ضوء القاعدتين الآتيتين :

١– أن الله حكيم لا يفعل العبث .

٢– أن الله عدل لا يظلم أحدا من خلقه .

وقد ثبت أن الله عالم لذاته ، وأنه غنى لذاته ، ومتى تحقق ذلك فإنـــه لا يفعل القبيح ، لأن فعل القبيح يدل على الجهل ، أو الحاجة ، وقد ثبـت أن الله متصف بالعلم والغنى . وعلى ذلك فإن جميع ما ينزل بالعباد من أنواع البلاء وصنوف المحن يكفى فى تفسيره أن يعرف المـــرء على سبيل الإجمـــال أن الله حكيم لا يعبث ، عدل لا يظلم .

وينبغى ألا يتوقع المرء أن يعرف تفصيل أوجه الحكمة فى كل أفعالـــه تعالى ، لأن هذا مما يعز على العقل البشرى الإحاطة به تفصيلا ، لأنه قـــد يتصل بالحكمة الإلهية العامة السارية فى أشياء الكون وصلاح أحواله . وقـد

لا تظهر نتائج الفعل الإلهى بالعباد فى حينها ، بل قد يجعلها الله سـببا فـى أمور تظهر نتيجته بعد هذا الجبل . وقد قص علينا القرآن أن الله قـد أهلـك أمما بأفعالهم ليعتبر بهم أمم أخرى لاحقة ، وقد قص القرآن مـا فعلـه الله بالأمم الماضية ليعتبر بذلك المسلمون ، ويقفوا على أسباب الهلاك فى الأمـم والشعوب ليجتنبوها ، وهذه الأمور تخضع للسنن الكونية السارية فى الكون ، فلكى يحدث الله المرض – وهو فعل كونى– بالإنسان لا بد أن يكون هناك سبب تقدم من العبد استوجب حصول المرض واسـتلزمه لـزوم الأسـباب والمسببات .

وإذا كان الضرر لا بد فيه من وجه من وجوه القبح حتى يصح تسـميته شـرا ، فإن ما أمر الله به من إقامة الحدود كقطع يد السارق ، ورجم الزانى أو جلده ، وعقاب قاطع الطريق ، وشارب الخمر ، وحد القاذف ، وغير ذلك من الحدود الشرعية لا يمكن أن نسميها شرا لأنها مستحقة .

وكذلك ما يفعله الله من العقاب فى الآخرة لا يسمى شرا لأنه مسـتحق على العباد .

وكذلك التكاليف الشرعية بأوامرها ونواهيها لا تسمى شرا لأنها خـير وصلاح للعباد .. ولهذا لا يوصف الله تعالى بأنه شـرير وإن أكـثر مـن المضار الحسنة ، ومن وصفه بذلك أو قال هو من الأشرار يكون كـافرا .. فإذا صح ذلك وثبت أنه لا يفعل القبيح لم يجز أن يقال إنه يفعل الشر . ومتى يبين أن ذلك من باب المصالح ، ومما للمرء فيه أغراض وله فـى الصـبر عليه ثواب، علموا أن ذلك الوصف لا يليق بالله تعالى ولا تجد من يزعـم أن الله يخلق الشر إلا من يدعى أن الله يخلق أفعال العبـاد معصيـة كـانت أو طاعة.

والشارع لم يسم المصائب التى تنزل بالعباد شرا ، وإنما سماها بلاء وابتلاء وفتنة ومحنة، وإذا استعمل معها اسم الشر فليس هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة ، وإنما هو من قبيل المجاز فى الاستعمال . وقد ثبت أن الله لا يبتلى المؤمن بشئ إلا لحكمة يعلمها هو ؛ قال تعالى : ﴿ **أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ** ﴾ [العنكبوت : ٢ -٣] وقال سبحانه : ﴿ **وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً** ﴾ [الأنبياء : ٣٥] .

وقال صلى الله عليه وسلم : ما يصيب المؤمن من نصب ولا وصب حتى الشوكة يشاكها إلا كان له بها حسنة [1] فالكتاب والسنة يدلان على أن الأمور الكونية التى تصيب العباد مما لا دخل لهم فيها هى مقصودة لله لما فيها من حكمة مطلوبة تهدف إلى تحقيق مصلحة للعبد إن فى دينه وإن فى دنياه ، ولا يصح أن نسمى الفعل الإلهى الذى يهدف إلى تحقيق المصلحة شرا .

ولم يتعارف الناس على تسمية ذلك شرا إلا لأنه لم يوافق أهواءهم ونزواتهم وقد يناقض ما رسمه أحدهم من تخطيط لمستقبله ، ولكن على المرء أن يعلم دائما أن ما عند الله خير وأبقى ، والله أعلم بمصالح العباد منهم بأنفسهم . وهو يحب أن يختبر عباده كما يختبر الصائغ ما عنده من معادن ليميز بين الخبيث منها والطيب . ويجب على المرء إزاء هذا النوع من الأفعال الكونية أمران :

الأمر الأول : **الصبر عليها فلا ييأس ولا يضجر ؛ لأن الصبر قد يكون هو العبادة المقصودة لله من الابتلاء .**

---

(١) ورد في الحديث البخارى ومسلم ٢ /٩ - ١٠ (كتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة) .

الأمر الثانى : الدعاء إلى الله أن يكشف ما نزل به . وعليه أن يأخذ فى الأسباب التى تؤدى إلى كشف ما وقع والدعاء أيضا عبادة مقصودة لذاتها يحب الله أن يتقرب المرء بها إليه كما يتقرب إليه بما شرع من الصلاة والصيام .

ومع أن الأنبياء صبروا على ما كذبوا وأوذوا إلا أنهم لم يكفوا عن الدعاء إلى الله أن يكشف ما نزل بهم ، مع أخذهم بالأسباب الموجبة . وعلاقة الدعاء برفع البلاء كعلاقة سائر الأسباب بمسبباتها فإذا تخلف السبب تخلفت النتيجة ، وقد يدعو المرء ولكن لا يجاب له لما فى ذلك من نقص فى السبب الموجب للإجابة ، كأن يكون مأكله حرام أو ملبسه حرام أو مسكنه حرام . أو يكون غير موقن بالإجابة أو لا يدعو بخير أو بما يظنه خيرا وهو ليس بخير . فإن للدعاء آدابا وشروطا قد فصلتها كتب السنة المطهرة .

وهذا النوع من الأفعال الكونية ينبغى أن يضاف إلى الله خلقا وإيجادا ، وقضاء وقدرا ، لأنه ليس من أفعال المرء بنفسه فلا ينسب إليه بسبب ما ، ويجوز أن يقال أن هذه الأفعال بقضاء الله وقدره وإرادته . ولكن لا ينبغى بحال ما أن تسمى هذه الأفعال شرورا . والذين يسمونها شرورا ويضيفونها إلى الله تعالى يصيبون فى أضافتها إلى الله تعالى ولكن يخطئون فى تسميتها شرورا [1] .

وبهذا التحليل الدقيق لموقف المعتزلة من الأفعال الكونية نستطيع أن نخرج بنتيجة مهمة هى أن الشر بمعناه الحقيقى يجب أن نبحث عن مصدره فى مجال آخر غير الأفعال الكونية الصادرة عن الله تعالى وبلا سبب من الإنسان ، لأن الله لا يصدر عنه الشر ولا يتصل الشر بالجانب الإلهى ، ولا

---

(١) انظر في ذلك : فضل الاعتزال : ١٧٨ - ١٨٠، المختصر في أصول الدين ١ /٢١ من رسائل العدل، المغنى : ٦ /٣٢٢ - ٣٢٣ ، ١٤/ ٤١-٤٢.

يتعلق بالقضاء الأزلى . ويجب أن نبحث له عن مصدر آخـــر بعيـــدا عـــن الجانب الإلهى .

ولكن هذا التحليل يدعونا إلى سؤال آخرهو : إذا كانت هـــذه الأفعـــال لا تسمى شرورا –مع أنها تسمى كذلك فى عرف النـــاس – فمـــا المفـــهوم الحقيقى للشر عند المعتزلة إذن ؟ .

مفهوم الشر عند المعتزلة

ومسئولية الإنسان عنه

الشر الأخلاقى :

لقد حكى النظام عن قاسم الدمشقى قوله : أن الشر فى الحقيقة هو المعاصى الموصلة إلى عذاب الله وإن الأمراض والأسقام شر على المجاز ، فأما فى التحقيق فهى خير وصلاح ونفع ، (.... والفساد فى الحقيقة هو المعاصى ، وإن ما يفعله الله من القحط والجدب وهلاك الزرع فإنما ذلك شر وفساد على المجاز لا فى التحقيق[1]، وما حكاه النظام عن قاسم الدمشقى من إن الشر هو المعصية وجدناه مفصلا عند القاضى عبد الجبار فى مواضع متفرقة من كتابه العظيم (المغنى) وفى (فضل الاعتزال والمختصر فى أصول الدين) يقول القاضى عبد الجبار. فأمل قول القائل فى الشر أنه بقضاء الله ، فمتى أراد به الأمراض والفقر فهو مصيب بالإضافة ، مخطئ فى وصفه بأنه شر بالإطلاق ، وأن أراد أن المعاصى من أفعال العباد فهو مصيب بأنه شر ، مخطئ بالإضافة بالإطلاق .

كما حكى القاضى عبد الجبار هذا الرأى عن أبى هاشم الجبائى فى تعريفه لحقيقة الضرر بأنه (كل ألم وغم أو ما يؤدى إليهم من غير أن يعقبل نفعا يوفى عليه ، وكل ما هذا حاله يوصف بأنه ضرر ومضرة فلذلك توصف المعاصى بأنها ضرر من حيث تؤدى إلى العقاب) [2] .

---

(١) انظر في ذلك : الانتصار للخياط : تحقيق البير نصرى نادر الطبعة الكاثولوليكية سنة ١٩٥٧، ص٩٥ .

(٢) فضل الاعتزال : ١١٩ وانظر أيضا في نفس الفكرة الرد على المجبرة ١ /١٤٥ – رسائل العدل المغنى ٣٢٢٨-٣٢٣ .

وانتقلت هذه الفكرة إلى الشيعة الزيدية فأخذ بها الشريف المرتضى في كتابه إنقاذ البشر من الجبر والقدر (وصرح بأن الشر الذى هو ظلم وفسوق وعصيان ليس من الله بل هو من الإنسان) [1] .

وحكى الأشعرى فى كتابه المقالات هذا الراى عن المعتزلة عموما ، وحكى أن عبادا أنكر أن يخلق الله شيئا تسميه شرا أو سيئة على الحقيقة ، وانتشار هذه الفكرة فى كتب المعتزلة وتعدد مصادرها يعطينا نتيجة هامة مؤداها أن هناك شبه اتفاق بين رجالات المعتزلة على الأمور الآتية :

(١) أن الأفعال الكونية الصادرة عن الله تعالى ليست شرا ، وإنما هى نفع وصلاح للعباد حتى وإن حصل ضرر للإنسان .

(٢) أن الشر فى الحقيقة من أفعال العباد أنفسهم ، فهو المعصية والسيئة وفعل القبائح ، وهذه الأمور لا تضاف إلى الله لأنها من فعل العبد باختياره .

(٣) إذا كان الشر ينحصر فى المعصية وفعل السيئات فمعنى هذا أنه لا يصح أن ينسب الشر إلى الله تعالى خلقا وإيجابا ولا قضاء وقدرا .

وهذه الأمور كلها تؤدى بنا إلى القول بأن مصدر الشر فى العالم نابع من الأرض وليس هابطا من السماء . فأصل الشر يكمن فى الإنسان واختياره الشر على الخير ، والمعصية على الطاعة، والسيئة على الحسنة (وهذا التحليل يتفق تماما مع معنى الآية الكريمة ﴿**بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ [آل عمران : ٢٦] ومع قول الرسول صلى الله عليه وسلم : الخير بيديك والشر ليس إليك ويحرص المعتزلة من وراء ذلك على تنزيه **الجانب الإلهى عن فعل الشر ؛ لأنه لا يجوز عقلا ولا شرعا أن يريد الله** الشر من العباد وأن يقضيه عليهم ثم يحاسبهم عليه فى الآخرة ، وموقفهم من

(١)

هذه القضية يتصل بموقفهم من قضية العدل والحكمة الإلهية ، فالإنسان عندهم مسئول عن إحداث الشر فى الأرض ، وهو مسئول أيضا عن طغيان عوامل الشر وسيادتها على عوامل الخير ، لأن الله قد أعطاه القدرة الصالحة لفعل الضدين فيستطيع أن يفعل بها الخير كما يفعل الشر ، ولكنه اختار فعل الشر والقبيح بحريته واختياره فكان مسئولا عنه .

لكن القضية بهذا التحليل لم تنته إلى حل مقنع ومرضٍ للعقل ، فما زالت هناك أسئلة تتردد فى النفس وتحيك فى الصدر .

فما السبب فى أن الإنسان يختار الشر بدلا من الخير ؟

ولماذا يفضل فعل المعصية على الطاعة ويفعل القبيح ويترك الحسن ؟

أليس الله هو الذى خلقه على هذا النحو الذى قد يميل به أحيانا إلى فعل الشرك ويترك الخير ؟ فلماذا لم يخلقه الله على نحو يميل به إلى الخير فقط ويرفض الشر ؟ يختار الطاعة ويترك المعصية ؟ يفضل الحسن على القبيح دائما ؟ إن الإجابة على هذه التساؤلات تقتضى منا توضيح أمور فى موقف المعتزلة لا بد من بيانها حتى ينكشف الموقف تماما وينجلى ما فيه من غموض .

الأمر الأول : إن الله لم يشأ أن يلجئ الإنسان إلى فعل ما بأى وسيلة من وسائل الإلجاء أو الإكراه ، ولو شاء ذلك لفعل ، وإنما كلفهم وشرع لهم وأمر ونهى اختيارا وليس اضطرارا، لكى يثاب المرء أو يعاقب على ما فعله باختياره ، وهذا بناء على قاعدة المعتزلة فى التكليف والحرية ، فالله قادر على أن يخلق جميع الناس على نحو لا يفعلون معه إلا الطاعة ولكنهم بذلك يكونون مضطرين إليها ومكرهين عليها ، فلا يكون للثواب معنى ولا للتكليف فائدة .

الأمر الثانى : إن الله خلق الإنسان على نحو خاص ، حيث اقتضت حكمته أن يكون الآدمى ذا طبيعة ازدواجية يتميز بها عن أصحاب الطبيعة الفريدة من الكائنات الأخرى ، فلو شاء الله أن يجعله ملكا ذا طبيعة روحية خالصة من الشر لفعل ، ولكنه لو فعل ذلك لفاتت الحكمة المقصودة من خلق الإنسان ، لأنه حينئذ لم يصبح إنسانا بل سيكون ملكا يمشى على الأرض ، والحكمة اقتضت أن يستخلف الله فى الأرض هذا الإنسان الذى هو مجمع بين عالمى المادة والروح ليكون محلا للابتلاء الإلهى بمستلزمات عالمىَ البقاء والفناء ، وموطنا لصراع المادة ومقتضياتها، والروح ومستلزماتها ، ولا تتأتى الحكمة من الابتلاء إلا فى كائن ذى طبيعة إزدواجية يكون من خصائصها الصراع بين طرفيها المادى والروحى، ومحاولة كل منهما السيطرة والقهر والغلبة على السلوك الإنسانى ، وحياة الإنسان وتاريخه ليس إلا تسجيلا أمينا لأدوار هذا الصراع وأحواله فمرة ينتصر السلوك الإنسانى ويستجيب لمقتضيات المادة ، وحينئذ تبدو عوامل الشر وتحاول السيطرة على الجانب الآخر ، ومرة أخرى تنتصر عوامل الخير استجابة للجانب الروحى فى الإنسان وحينها تضعف دواعى الشر لكنها لا تموت بل تتحين الفرصة من وقت لآخر لكى تسيطر على سلوك الإنسان وتقضى على الجانب الروحى فيه ، وعظمة الإنسان تتجلى فى حسن القيادة والسيطرة على هاتين الطبيعتين وتسخيرهما لصالحه دينا ودنيا .

عناية الله بالإنسان :

وإذا كان الله قد خلق الإنسان على هذا النحو ليكون محلا لهذا الصراع الذى يشمل جميع أطوار حياته . شابا وشيخا كهلا ، فإنه لم يتركه نهبا لهذا اللون من الصراع ، بل تفضل الله عليه بنوعين من الهداية لكى ينجو بنفسه ويجتاز هذه التجربة الابتلائية بنجاح . فهداه هداية عامة حيث فطره على

محبة الخير النافع وبغض الضار . ثم أتاه العقل وأنعم عليه بإرسال الرسل وأنزل الكتب ، ثم قص عليه حياة الأنبياء السابقين لكى يقتدى بهم ، فيكون سلوكهم فى حياتهم العادية نبراسا لحياته ، يهتدى بهديهم ويحتذى سبيلهم ، وبينت له الرسل أنه لا نجاة للمرء من هذه التجربة الابتلائية إلا بالاعتصام بالشرع أمرا ونهيا ، فيعطى الجانب المادى من حياته حقه بالمنهج الذى قصده الشارع ، ويعطى الجانب الروحى حقه ، فتكون حياته كلها امتثالا لأمر الله ونهيه . وهذا ما فعله الأنبياء فى حياتهم العادية التى يعيشون فيها حياة البشر العاديين ، لا حياة الأنبياء المعصومين فكانت حياتهم نموذجا للسيرة المعتدلة والسلوك المثالى الذى جميع بين متطلبات المادة فى غير إفراط ومتطلبات الروح فى غير تفريط ، فلم يتجردوا من بشريتهم ولكن لم ينغمسوا فى ماديتهم .

الأمر الثالث : أن الله خلق أجزاء هذا العالم وجعل كل جزء منه صالحا لتحقيق فعل الخير والشر على سواء ، وكل أجزاء هذا العالم حاملة لهذه الطبيعة الازدواجية الصالحة لفعل الضدين .

فالعناصر والمركبات الكيميائية مثلا ، يستطيع الإنسان الكيميائى أن يركب بعض العناصر المعينة على نحو خاص ، فينتج عن هذا المزيج المركب دواء مزيلا للأمراض ، وموجب للصحة . وهذا خير ، ويستطيع الكيميائى نفسه أو يركب هذه العناصر نفسها على نحو آخر ؛ بالإضافة إليها، أو النقص منها ، فينتج عن هذا المركب أو المزيج سما مهلكا قاتلا للإنسان ، مع أن هذه العناصر لم تتغير ماهيتها فى كلا المركبين وإنما الذى تغير هو كميتها بالإضافة أو النقص . وهنا يجب أن نفرق بين أمرين ، أحدهما من فعل الله ، والآخر من فعل الإنسان .

ففعل الله يتمثل فى خلق العناصر الأولية لهذا المركب الكيمائى ، حيث جعلها صالحة لأن تكون دواء شافيا مزيلا للأمراض ، وخلقها لهذه الحكمة ولتحصيل منافع الإنسان فى معاشه ، ولا شك أن هذا خير باعتبار الخلق والإيجاد وباعتبار الحكمة والغاية .

أما فعل العبد فيتمثل فى تركيب العناصر ومزجها . فإذا ما ركبها على النحو المطلوب منها فيكون بذلك قد حقق الغاية المقصودة من خلقها ، وإذا ركبها على نحو آخر بالزيادة أو النقص فيكون بذلك قد خرج بها عن حكمتها وغايتها المقصودة . وهذا شر وهو من فعل الإنسان وليس من فعل الله . فالله خلق العنصر لتحقيق الخير والمصلحة والإنسان فعل به الشر والمفسدة وفعل الإنسان هذا لا ينفى أن الله خلق الخير وأراد الخير من كل المخلوقات ولكن طرأ الشر على استعمالها من فعل الإنسان وقصده .

والخمر مثلا ليست إلا مادة سكرية أضيف إليها عامل التخمير ، والمادة السكرية فى ذاتها خير ومفيدة وليست مسكرة ، والتخمير مفردا ليس مسكرا، ولكن إذا أضيف هذا إلى ذاك أصبح الخليط مسكرا ، والخلق صنع الله وهو خير ، ولكن التركيب والمزج بين المادة السكرية وعامل التخمير بكم وكيف معينين من فعل الإنسان وهو شر[١] وإرادة الإنسان ملازمة للفعل فى جميع مراحله بحيث لم تتخلف عنه لحظة من أوله إلى آخره وامتزاج الإرادة بالفعل هو الذى جعله خيرا أو شرا ، وهو الذى أعطاه قيمته الخلقية ، والخير أو الشر الذى ينتج عن الفعل فى نهايته إنما يحصل كنتيجة طبيعية لتجميع الإنسان لعدد معين من العناصر أو العلل والمعلولات على نحو معين وبنسب معينة ، مع أن هذه العناصر بمفردها ليست شرا فى ذاتها، بل هى خير ومخلوقة لتحقيق الخير للإنسان ، فالطاقة الذرية يمكن أن يستفيد بها الإنسان

(١) انظر : رسالة مشكلة في الفكر الإسلامى الخالص بقلم فاروق حسن محفوظ .

فى تحقيق الرفاهية والنعيم فى حياته . ويمكن أن يستخدمها فى تدمير العالم وإهلاكه والمادة نفسها لم تتغير فى الحالتين ، وإنما الذى يتغير هو فعل الإنسان وقصده من استعمالها والمادة من خلق الله وهى خير والتركيب من فعل الإنسان وهو شر .

وما يقال عن أجزاء العالم يمكن أن يقال مثله على الإنسان نفسه باعتباره كائنا خاضعا للنواميس والسنن الكونية العامة ، فالله قد وهبه القوة التى يستطيع بها أن يفعل الخير والشر على سواء فهى صالحة لفعل الضدين كما زوده بالأدوات الصالحة لكلا الاستعمالين فخلق له اليد والرجل والعين والسمع والفعل الإنسانى يمكن أن يتم مع هذه الأدوات المختلفة كبقية الأفعال التى يقوم بها الإنسان مع العناصر والمركبات الأخرى ، فالاستطاعة والأعضاء والأدوات الخارجية كالسكين والسيف كلها أدوات تصلح لأن يفعل بها الإنسان الخير والشر ، والمحرك الأساسى لها نحو هذا الفعل أو ذاك هى إرادة الإنسان وقصده من الفعل ، قال تعالى :﴿ **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا** ﴾ فالله قد هدى الإنسان السبيل التى تصلح أن تؤدى به إلى الخير وإلى الشر ، فإذا ما امتزجت إرادة الإنسان بالفعل فإن هذه السبيل تصبح إما سبيل خير وإما سبيل شر ، فيكون الإنسان نفسه إما شاكرا لربه وإما كفورا لنعمه .

وفعل الإنسان نفسه قد يقع بقدرته واستطاعته المجردة ، وقد يستعين مع ذلك ببعض الأدوات الخارجية ، كالسكين للقطع والنار للإحراق ، وكل من الاستطاعة والسكين مخلوقتان لله ، كلتاهما صالحة لفعل الضدين ، والله هو الذى أعطى الإنسان الاستطاعة ، وأعطى السكين قوة التأثير ، وأعطى النار خاصية الإحراق أما صفة الفعل بأنه خير أو شر فهذه يكتسبها الفعل بعد مباشرة الإنسان له ؛ وامتزاج إرادته به ؛ لأن إرادته هى التى توجهه إلى أن

يدفع بالسكين فى صدر أخيه الإنسان فيقتله فيكون الفعل شرا قبيحا ، وهى التى توجهه إلى أن يدفع بالسيف فى صدر العدو فيقتله فيكون عمله جهادا فى سبيل الله مشروعا وهو خير ، وهى التى توجه أيضا إلى أن يدفع بالسكين فى رقبة البهيمة فيذبحها فيكون عمله مباحا ومشروعا ، والسكين فى الحالات الثلاث لم تتغير ، ولكن الذى تغير هى الإرادة من الفعل ، وتغير تبعا لذلك الصفة الخلقية التى يتصف بها الفعل بعد امتزاج الإرادة به .

وعندما تتحرك الإرادة لارتكاب فعل من الأفعال الثلاثة السابقة لا يكون هناك محرك لها من خارج ذاتها ؛ لأن حركتها ذاتية فيها ، إذ نفس الإنسان من لوازمها الحركة ؛ والإرادة هى التى توجه هذه الحركة وتحدد القصد منها وترجح بها جانب الخير أو جانب الشر ، وإذا صح أن إرادة الإنسان هى التى توجه حركته نحو الخير أو الشر وصح أن إرادة الإنسان ذاتية فيه فإنه يصح لنا القول بأن الشر يرتبط بإرادة الإنسان ، أى أن الإنسان بإرادته من فعله يكون مصدرا لحدوث الشر فى العالم .

وأنت إذا أعطيت إنسانا سكينا لكى يذبح بها الحيوان فقطع بها رقبة إنسان فإنه بذلك يكون آثما فاعلا للشر . وأنت بإعطائك السكين له لم تعنه عن قتل أخيه وإنما قصدت إعانته على قضاء مصالحه بذبح بهيمته فإذا أساء استعمال الأداة باختياره فقتل بها إنسانا كان هو القاتل وهو الشرير وأنت المتفضل عليه والمحسن إليه ، وسوء اختياره لم يغير صفة فعلك بأنك منعم ومتفضل عليه ومعين له على قضاء حوائجه ، وأنت فاعل به الخير حيث قدمت له الأداة ، وهو فاعل الشر حيث أساء استعمالها . كذلك الموقف بالنسبة لأفعال الله تعالى بالعباد وأفعال العباد بأنفسهم .

فالله قد أعطى الإنسان القدرة ومنحه الأدوات التى يستعين بها على قضاء مصالحه فإذا أساء الإنسان استعمال الأدوات فقتل وسرق وقطع

الطريق ، فإن هذه الأفعال وهى شر لم تغير من فضل الله على الإنسان فـهو المنعم عليه بها . وهو الذى سيحاسبه على إساءة استعمالها والله فاعل الخـير بذلك والإنسان فاعل الشر بسوء اختياره وفعله .

ومن هنا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يكثر فى دعائه مـن قولـه (الخير بيديك والشر ليس إليك) .

وقد تأثر بموقف المعتزلة فى تفسيرهم لمعنى الشر الإمام ابـن تيميـه وتلميذه ابن قيم الجوزية حيث أرجع كل منهما الشر إلـى نفـس الإنسـان باعتبارها ظالمة جاهلة .

فابن تيمية فى رسالته (الحسنة والسيئة) أرجع جميع العوامل التى تحرك النفس إلى فعل الشر إلى ذات الإنسان ، وأرجع جميع هـذه العوامـل إلـى عاملى الجهل والظلم ، والجهل والظلم من فعل الإنسان نفسه وليس من فعـل الله بالعبد ، وأخذ بهذا التفسير ابن قيم الجوزية فى كثير من كتبـه ، وعلـى سبيل الخصوص كتاب (طريق الهجرتين وباب السعادتين، وشـفاء العليـل) وهو يصرح فى مواضع متفرقة بأن أفعال الله كلها خير لا تحتوى شرا بوجه من الوجوه ، وأن الشر فى الحقيقة ليس إلا الذنوب وأنه ليس فى العالم مـن شرور إلا الذنوب وموجباتها .

وهذا التفسير يتفق مع موقف السلف أيضا من قضية العدل والحكمة وإن كان موقف السلف يختلف عن موقف المعتزلة فى كثير من التفاصيل .

الشر لا ينسب إلى الله

ينتهى موقف المعتزلة فى التحليل الأخير إلى أن القاعدة الأساسية التـى تحكم مذهبهم الكلامى هى (أن الشر لا ينسب إلى الله) لأن الاتفـاق قـائم منهم على أن الشر ليس إلا الذنوب والقبائح والذنب لا ينسب إلى الله وإنمـا

ينسب إلى العبد المذنب ، والقبائح لا تنسب إلى الله وإنما تنسب إلى من يفعل القبيح ، وإذا أنعمنا النظر فى موقف المعتزلة فإننا نجد أن الذنب لا يكون إلا من قبيل النفس الإنسانية حين تبتعد عن العمل بموجبات الطاعة نتيجة جهلها بما فى ذلك من مصالح لها فى دينها ودنياها ، والجهل صفة من صفات النفس القائمة بها ، ومرجعه إلى عدم الأخذ بأسباب العلم النافع الذى يقود صاحبه إلى العمل الصالح ، وإذا كان الجهل الكامن فى النفوس سببه عدم العلم فإن عدم العلم لا يحتاج فى ذلك إلى فاعل حتى يقال أن الله فاعل الجهل بالإنسان ، لأن عدم العلم ليس أمرا وجوديا حتى يحتاج فى إيجاده إلى فاعل ، بل يكفى فى إيجاده عدم العلة الموجبة لوجوده .

والشر الذى يحصل من الإنسان نوعان :

النوع الأول : ويمكن تسميته بالشر العدمى ، كعدم العلم الذى يلزم عنه الجهل ، وعدم العدل الذى يلزم عنه الظلم ، وهذه الأمور العدمية لا تحتاج فى إظهار لوازمها إلى فاعل ، لأن العدم المحض ليس له فاعل أصلا فلا يقال إنه من الله ، وإنما الذى يحتاج إلى فاعل هو الأمور الوجودية كالإيمان والعلم وهذا يفسر لنا معنى قول السلف (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) لأن ما لم يكن إنما هو لعدم مشيئته سبحانه له ، والأمور العدمية يكفى فيها عدم السبب المقتضى لوجودها أو عدم الشرط الموجب لها ، أو وجود المانع والعائق الأقوى من سبب الوجود ، وهذا ما عبر عنه رجال أصول الفقه بقولهم (علة العدم عدم العلة) بمعنى أن الأمور العدمية يكفى فيها عدم علتها الموجبة لوجودها ، فليس لها فاعل ولا علة موجبة ، وإذا قيل أن وجود الجهل كان بسبب عدم العلم ، فمعنى ذلك أن ملازمة الجهل لعدم العلم موجودة لا تنفك عنه ، لأن عدم العلة استلزم عدم المعلول وهذه الأمور العدمية لا تضاف إلى الله سبحانه حتى يقال أن الله فاعل الشر بهذا المعنى

فلا تنسب إليه ، ومن طبائع النفوس أنها تسأل عن سبب العدم فتقول : لم لم يوجد كذا فيقال لعدم كذا ، فيضاف عدم المعلول لعدم علته الموجبة ، والإضافة هنا ليس إضافة تأثير وإيجاد ، وإنما إضافة استلزام وتعريف ، وهذا ما عبر عنه الأصوليين بقولهم أن العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما، فالملازمة موجودة بين المعلول وعلته دائما وهذا يوضح لنا أن إضافة الشر العدمى إلى الله أمر مستحيل .

النوع الثانى : ويمكن تسميته بالشر الوجودى كالعقائد الباطلة والإرادات الفاسدة كإرادة القتل والسرقة والكفر والإشراك بالله ، وهذه الأمور الوجودية لو أنعمنا فيها النظر فإننا نجدها فى التحليل الأخير ترجع فى أسباب وجودها إلى الأمور العدمية ، لأن النفس كما سبق من طبعها . التحول والإرادة وإذا لم يحركها صاحبها نحو الخير حركته هى نحو الشر ، ومتى أصبحت النفس فارغة من معنى العلم النافع والعمل الصالح فإنها لا بد أن تشتغل بضد ذلك ، فتشغلها عوامل الجهل والشر والفساد وموجباتها عن عوامل الخير وموجباته، لأن النفس لا بد لها من الاشتغال بأحد الضدين ، فإذا لم تشتغل بأحدهما اشتغلت بالآخر . ولا تشتغل بالضد إلا إذا أصبحت فارغة من الاشتغال بضده أى أن السبب فى اشتغالها بالشر يرجع إلى عدم اشتغالها بالخير ، وهذا العدم لا فاعل له أيضا حتى يضاف إليه بل يضاف إلى عدم سببه وعلته، وهذا العدم يضاف إلى النفس وليس إلى الله .

وما يحصل للنفوس من الشرور فإنما يرجع إلى عدم صفات الكمال فيها وعدم وجود صفات الكمال فيها هو الذى أدى إلى وجود صفات الشر واشتغالها بها ، وسعادة النفوس مرتبطة بوجود صفات الكمال فيها ولا سعادة لها بدونها ، وإذا كان اشتغال النفوس بصفات الشر يرجع إلى ما فيها من

جهل وظلم ، فإن سبب اشتغالها بصفات الكمال يرجع إلى فضل الله ورحمته، فهو الذى أعطى النفوس تقواها ، وهو الذى هداها بالهداية الخاصة .

وقد يثور فى نفس المرء سؤال هو : أما كان من الأصلح والأجدى أن يهدى الله جميع الناس ويصرفهم برحمته عن الاشتغال بصفات الشر والنقص؟ وإذا كان الرب أعلم بما طبعت عليه النفوس من رغبات وميول ألا يكون من الظلم أن يمسك عنهم الهداية الخاصة .

وهنا أمور يجب أن تعرف ، فإن الله إذا أمسك عن عبده بعض فضله عليه فليس ذلك ظلما منه سبحانه ، لأن ذلك فضل محض وليس من منع فضله يكون ظالما لا سيما إذا منعه من لا يستحقه ولا يليق به ، لأنه سبحانه أعلم بمواضع رحمته ومواطن فضله وما يليق بها ومالا يليق ، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى فى قوله سبحانه : ﴿ **وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولواْ أَهَـؤُلاء مَنَّ اللّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ** ﴾ [الأنعام : ٥٣] فقد أخبرت الآية أنه سبحانه أعلم بمن يستحق هذه النعمة ويعرف لها قدرها فيشكرها ومن ليس أهلا لذلك ، فمن تمام حكمته أنه لا يضع الأشياء فى غير مواضعها ، لأن قلوب بنى آدم مختلفة ، فمنها الشريف ومنها الخسيس وهو أعلم بالقلوب الذكية والأرواح الطاهرة التى تصلح أن تكون مستقرا لفضله ورحمته فليس من الحكمة فى شئ أن يضع المرء البذر الطيب فى الصخرة الصماء ويمنى نفسه بحصاد الثمر ، فما ظنك ببذر نور الإيمان والمعرفة فى قلب خبيث لا يصلح لها .

ومن تمام قدرته سبحانه أن يخلق القلوب على هذا النحو من الاختلاف . ومن تمام حكمته أن يضع فى كل قلب ما يناسبه وما يترتب عليه من آثار وإيصال ما يليق بكل منها إليها . ولا يجوز القول بأنه كان من الممكن خلق العالم مجردا عن المفاسد مشتملا على المصلحة الخالصة ، لأن إيجاد

الطبيعة البشرية بدون لوازمها محال وممتنع ، ولو خلق العالم على غير هذا الوجه لكان عالما آخر غير هذا العالم البشرى ، ونفس الإنسان هى فى ذاتها جاهلة عاجزة فقيرة إلى الله كما قال تعالى: ﴿وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ [1] إنما يأتيها العلم والغنى من الله بفضله وما حصل لها من جهل وعجز وفقر فهو من لوازمها ، ولو خلقت النفس على غير ذلك لم تكن هى هذه النفس الإنسانية بل تكون مخلوقا آخر غير النفس البشرية .

ومما يؤكد وجهة نظر المعتزلة فى أن الشر لا ينسب إلى الله ، إننا لو استقرأنا آيات الكتاب العزيز فإننا نجد أن القرآن لم يضف الشر إلى الله تعالى مفردا ولا خاصا ، ولم ينسبه إليه إلا فى مواضع معينة تفيد عموم خلقه وإرادته لكل شئ كونا وإيجادا، ولم يذكر الشر مضافا إلى الله إلا على أحد وجوه ثلاثة .

الوجه الأول : إما أن يدخل فى عموم مخلوقاته ليفيد عموم قدرته على كل شئ وشمول إرادته لكل شئ مثل قوله تعالى :﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر : ٦٢] ومن هذا النوع أسماء الله المقترنة ، كالمعطى المانع ، والضار النافع ، والمعز المذل والخافض الرافع ، فلا يفرد الاسم المانع عن قرينه ، ولا الضار عن قرينه ، لأن اقترانهما فى ذلك يدل على عموم القدرة وشمول الإرادة .

الوجه الثانى : أن يحذف الفاعل ويبنى الفعل للمجهول تحرزا من نسبة الشر إلى الله . مثل قول الجن .. ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴾[2] فالأصل فى الفعل عند البناء للمعلوم أن يقال لا

---

(١) سورة النحل آية [٧٨] .

(٢) سورة الجن آية [١٠] .

ندرى هل أراد الله الشر بمن فى الأرض أم أراد بهم خيرا . ولكن بنى الفعل للمجهول وحذف الفاعل حتى لا يضاف الشر مفردا إلى الله تعالى.

الوجه الثالث : أن يضاف الفعل إلى السبب الفاعل كقوله تعالى ﴿ **مِن شَرِّ مَا خَلَقَ** ﴾[1] وما أصابك من سيئة فمن نفسك فالشر هنا أضيف فى الآية الأولى إلى المخلوق لأنه فاعله ومحدثه فقيل من شر ما خلق ، كما أضيف فى الآية الثانية إلى النفس باعتبارها مصدره وسببه فقيل فمن نفسك كما قال سبحانه فى آية أخرى .. ﴿ **قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنْفُسِكُمْ** ﴾ .

ولهذا لا نجد فى أسماء الله الحسنى اسما يتضمن معنى الشر ، وإنما يذكر الشر فى مفعولاته وليس فى فعله هو، وهناك فرق كبير بين فعله ومفعوله ففعله خير ، ولكن ربما قد يكون الشر فى مفعوله . وينبغى أن نعلم أن اسم المنتقم ليس من أسماء الله الحسنى الثابتة عن النبى صلى الله عليه وسلم ولم يرد فى القرآن إلا مقيدا بما يفيد سبب الانتقام وفعله بمن يستحق ، كقوله تعالى : إنا من المجرمين منتقمون والحديث الذى ورد فى عدد الأسماء الحسنى الذى يذكر فيه اسم (المنتقم) وذكر فى سياقه البر التواب المنتقم العفو (ليس هو صحيحا كما صرح بذلك الإمام ابن تيميه ، بل ليس من كلام النبى عليه الصلاة والسلام ويقول ابن تيميه أن سائر من روى هذا الحديث عن أبى هريرة ثم عن الأعرج ثم عن أبى الزناد لم يذكروا أعيان الأسماء بل ذكروا قوله صلى الله عليه وسلم أن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة ، وهذا ثابت فى البخارى[2].

---

(١) سورة الفلق آية [٢].

(٢) انظر الحديث بهذا السند في البخارى (كتاب التوحيد) باب قوله تعالى (ادعوا الله وادعوا الرحمن) ٤٥/٩ ط الشعب .

أما الحديث الذى ذكر عدد الأسماء فجاء من طرق أخرى من حـــــديث محمـــد بن سيرين عن أبى هريرة ، ورواه ابن ماجة وإسناده ضعيف يعلـــم أهل الحديث أنه ليس من كلام النبى صلى الله عليه وسلم ، ولم يروه أحد من أهل الكتب المشهورة إلا الترمذى ، ورواه عن طريق الوليد ابن مسلم وكـــل هذا يؤكد وجهة نظر المعتزلة فى أن الشر لا ينسب إلى الله تعـــالى، وهـــذه النظرة تكاد تقترب من وجهة نظر الشارع فى نفيه الشر عن الله تعالى حيث ذكر القرآن قوله تعالى ، بيدك الخير إنك على كل شئ قدير :

ولم يقل بيدك الخير والشر وجاء فى دعاء الرســول صلـــى الله عليـــه وسلم: الخير بيديك والشر ليس إليك وهذا يتفق مع وجهة نظر الســلف فـــى نفيهم الشر عن الله تعالى ، كما سيتضح ذلك من مقارنة الموقفين فيما بعـــد . ولكن قبل ذلك أريد أن أقارن بين موقف المعتزلة وموقف الفلاسفة فى هـــذه القضية ليتضح لنا أصالة موقف المعتزلة وما يتسم به مذهبهم مـــن تنزيـــه للقضاء الإلهى عن الشر .

الفصل السابع

الجانب الميتافيزيقى من المشكلة

القضاء الإلهى ووجود الشر فى العالم

لعل مشكلة القضاء الإلهى وعلاقتها بالمسئولية الإنسانية من أكبر المشكلات الفلسفية خطورة وتعقيدا ، لاتصالها بالجانب الغيبى وارتباطها بنصوص الكتاب والسنة من جانب ؛ ولأن ظاهر هذه النصوص قد يبدو معارضا للقول بالمسئولية الإنسانية وحرية الفرد من جانب آخر ، فهى من الجانب الإلهى تتصل بالأمر والإرادة ، والحكمة والمشيئة ، والوعد والوعيد والعلم والعدل ، ومن ناحية الجانب الإنسانى تتصل بالمسئولية والجزاء ، والثواب والعقاب ، والقدرة وسائر التكاليف الشرعية .

لكل هذه الأمور كان الحديث عن هذه القضية على خطر عظيم ، لتعقدها وقصور العقل البشرى عن معرفة وجه الحكمة فيها ، ولتشابكها مع غيرها من المسائل الشائكة التى لايجوز الحديث عنها إلا بعاصم من النص القرآنى .

وكانت هذه القضية – ولا تزال – مثار اهتمام الباحثين فى الفكر الإسلامى قديما وحديثا ، كما كانت موضع خلاف كبير بين جميع الفرق الإسلامية وخاصة المعتزلة والأشاعرة ، ورغم قدم هذه المشكلة فما زالت حية ومعاصرة لأنها مشكلة كل عصر وكل جيل ، فهى تطرح نفسها على العقل الإنسانى فى نماذج مختلفة من الاستفسارات والأسئلة ، فكثيرا ما يسأل الإنسان نفسه أو يسأله صديقه . هل يقضى الله الشر على الإنسان ؟ وهل يقع الشر فى العالم بغير قضاء الله ؟ هل يستطيع الإنسان الهرب من قضائه ، والخروج عما كتب له فى الأزل ؟

وإذا كان الله قضى على الإنسان فعل الشر ففعله تنفيذا لقضاء الله لــه ، فهل من العدل أن يعاقبه الله على ذلك ؟

وإذا لم يكن الشر بقضاء الله – مع أن العالم طافح به – فكيف يحدث فى كون الله شيئا يكرهه ويسخطه ؟ هذه كلها أسئلة ترد على العقل البشرى فـى كل بيئة وتحت مناخ أى ثقافة ودين ، وقد حاولت كل الثقافــات والفلســفات القديمة والمعاصرة أن تجد حلا لهذه المشكلات من واقــع بيئتــها الثقافيــة، وظروفها الدينية التى تخضع لها وتأخذ بتعاليمها . لأنــها ترتبــط بأنمــاط السلوك المختلفة للإنسان، وما يترتب على الســلوك مــن آثــار اجتماعيــة وحضارية تقود الشعوب إلى أسباب التقدم والازدهار ، أو تهوى بــها إلــى منحدر التأخر والإلحاد .

وما زلنا نسمع كثيرا من الناس الذين يقودون أممهم إلى الهلاك يحاولون امتصاص سخط الجماهير فى أعقاب النكسات والهزائم التى تطيح بشــعوبها بقولهم : بان هذا قدرنا . وأنه لا حذر يغنى عن قدر ، ويستعملون أمثال هذه العبارات التى تهدئ من ثورة الشعوب وتمتص كراهيتــها اســتغلالا منــهم للعاطفة الدينية عند الشعوب ، ثم هم يمنون شعوبهم بانتظار المعجزات فــى عصر لا يتسع لحدوث معجزات . فأمثال هؤلاء يرجعون كل شئ بســوءهم إلى القضاء والقدر ، والمشيئة الإلهية التى تحدد مصائر الشعوب والأفــراد سلفا ولا حيلة للفرد أو الأمة إزاء ما حكم به القضاء .

وهؤلاء أشبه بموقف الجهم والجهمية فى التاريخ الإسلامى الذين شـبهوا الإنسان بأنه كالحجر الملقى فى اليم أو الريشة المعلقة فى الــهواء تصرفــها الرياح كيف تشاء ، وبجانب ذلك نجد شعوبا أخرى سادت وارتقت مكانتــها اللائقة بها تحت الشمس لأنها آمنت بحرية الإنسان الفرد وبمســئوليته عمــا يفعل ويترك ، ووجوب محاسبته عن التقصير والإهمال فملكت بيدها أســباب

التقدم وأعطت للإنسان الحرية فى الخلق والإبداع وجعلوا حريته أساسا لمسئولية ، لأن مسئولية الفرد هى الحجر الأساس فى بناء التقدم الاجتماعى والحضارى .

وهذان النمطان من السلوك إزاء مشكلة القضاء والقدر يوجدان بالضرورة فى كل عصر، والذى يلاحظ تاريخنا الإسلامى سوف يجد أن عصور التخلف والتدهور السياسى والاجتماعى إنما كانت تسود تحت سيطرة أفكار التواكل التى تدعو إلى الكسل والركون إلى القضاء والقدر، باعتبار انه مسئول عما يحدث فى المجتمعات من ظلم وفساد سياسى واجتماعى ، لأن ذلك يحدث بإرادة الله وقضائه الذى لا يرد، بينما ارتبطت عصور التقدم والازدهار العلمى والسياسى والاجتماعى بمدى مساهمة الإنسان الفرد فى الأخذ بأسباب التقدم واعتباره مسئولا عن إقامة البناء السليم فى عصره ومدى شعوره الكامل بمسئوليته عما يقع منه أو عليه من ظلم وعدوان ، وإيمانه الكامل بوجوب محاسبته أمام المجتمع عن تقصيره وإهماله فيما يوكل إليه من أعمال ، ولا يخالجنى شك فى أن كثيرا مما أصاب العالم الإسلامى فى عصرنا الحديث من ضروب التخلف والانحطاط يرجع فى معظم أسبابه إلى سوء فهم المسلمين لمشكلة القضاء والقدر ، فاعتبروها سببا فى كل ما يصيبهم من نكسات وانحطاط ، بينما اعتبر غيرهم من أمم الأرض أن الإنسان مسئول عن الأخذ بأسباب التقدم أو إهمالها ، فتقدم غيرهم بينما تأخر ركبنا عن المسيرة ، وهذه سنة الله فى كونه ولن تجد لسنة الله تحويلا .

ومهما يكن من شئ فلقد كان الخلاف حادا بين أنصار هذين الاتجاهين فى الإسلام ، الاتجاه الجبرى الذى مثله الجهم وسار فى ركبه الأشاعرة ، والاتجاه الاختيارى الذى مثله المعتزلة ، ذلك أن كل فريق قد وجد فى القرآن ما يؤيد مذهبه حسب فهمه لطبيعة المشكلة ، فأخذ ينتصر لرأيه بالآيات

القرآنية والأدلة العقلية التى كان يهدف من ورائها إلى تفنيد دعاوى خصمه أكثر مما يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة ، ولم يسلم كل واحد من الفريقين من توجيه التهم الشنعاء بالكفر والخروج عن الملة إلى خصمه ، كما اعتبروا أن لفظ القدرى من ألفاظ السباب التى أخذ كل منهم يتبرأ منها وينسبها إلى الآخر(1)؛ كما اعتبر كل فريق أن ما معه من آيات يستدل بها على رأيه محكمة لا تقبل التأويل ، أما الآيات التى يستدل بها خصمه فهى من قبيل المتشابه الذى يجب تأويله وحمله على المحكم فى بابه .

ولعل من أسباب الخلاف حول هذه القضية ما وجده المسلمون فى القرآن الكريم من آيات تتصل بهذه المشكلة . فهناك آيات كثيرة توحى إلى قارئيها بالقول بأن القضاء السابق قد حدد لكل إنسان مصيره فى حياته وأنماط السلوك التى يعيش بها حياته ، مثل قوله تعالى: ﴿ **مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا** ﴾(2)وقوله ﴿**قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللّهُ لَنَا** ﴾(3) .

كما أن هناك آيات أخرى تشير إلى حرية الإنسان واستقلاله فى فعله . قال تعالى : ﴿ **اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ** ﴾(4)﴿**وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ**

---

(1) شرح الأصول الخمسة ٧٧٣ وانظر :

Political attitudes af the Mutazlah by . M. Watt. P. 72 Royal Asiatic Society .

العدد الثانى سنة ١٩٦٣ .

(2) سورة الحديد آية [٢٢].

(3) سورة التوبة آية [١٥].

(4) سورة فصلت آية[٤٠] .

وَرَسُولُهُ ﴾[1] ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾[2]﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ [3].

ويرى جماعة من المستشرقين أن هذه القضية يرجع السبب المباشر لإثارتها بين المسلمين إلى تأثرهم بالفلسفات الأخرى كالمسيحية واليهودية مثلا . ويذهب جولد تسيهر إلى أن أقدم احتجاج على القدر الأزلى المطلق قد أتى إلى الإسلام من سوريا .

ويعلل (فون كريمر) هذا بأن العلماء المسلمين القدامى قد تلقوا من علماء اللاهوت المسيحى ما حملهم على الشك فى القدر، وذلك لأنه كان هناك جدل ومشاحنة بين علماء اللاهوت فى الكنيسة الشرقية ، لأن دمشق كانت المركز العملى الرئيسى للإسلام فى عصر الخلافة الأموية ، وكانت فى الوقت نفسه مركز التفكير النظرى فى القدر وفى المذهب الجبرى أيضا ، ومن هناك انتشر هذا التفكير فى ميدان أكثر اتساعا[4] وأخذ بهذا الرأى مجموعة من الباحثين المسلمين وغيرهم .

ونحن لا ننكر أثر هذه الثقافات فى تراث المعتزلة والأشاعرة على سواء، ولكن لا ينبغى أن نولى هذا الجانب أهمية كبيرة فى هذه المشكلة بالذات لأن الحديث حولها قد نشأ فى عصر الرسالة الأول ، وقبل الخلافة الأموية ، وقبل انتقال العاصمة إلى دمشق فى عصر الأمويين . وليس الحديث عن الجبر والاختيار وقفا على دين معين أو مذهب فلسفى بذاته .

---

(١) سورة التوبة آية [١٠٥].

(٢) سورة النساء آية [١٢٣].

(٣) سورة الزلزلة آية [٧ ،٨].

(٤) العقيدة والشريعة جولد تسهير ٨٤ الكتاب المصرى سنة ١٩٤٦ ترجمة محمد يوسف موسى، على حسن عبد القادر.

فاليهودية أسبق من المسيحية وكان فيها طائفة القراء أو أصحاب النص الذين تمسكوا بعقيدة الجبر ودافعوا عنها ، وبجانبهم كانت طائفة الربـــابيين الذيـــن أخذوا بمبدأ الحرية الإنسانية[1] ، وليس صحيحا ما يقـــال مـــن أن الســـبب المباشر لنشأة هذه المشكلة فى الإسلام هو تأثرهم بالمسيحية . فإن النصوص التى احتواها القرآن حول هذه القضية هى التى أثـــارت اهتمـــام المســـلمين بالحديث عنها والجدل حولها ، وإن كان هناك أثر للثقافـــات الأخـــرى فـــى مذهب المعتزلة أو الأشاعرة حولها ، فإن هذا الأثر لا يعدو أن يكـــون فـــى طريقة عرض المشكلة أو منهج بحثها . اما القول بان السبب الحقيقـــى فـــى إثارتها يرجع إلى التأثر بالمسيحية فهذا ما يأباه واقع المشكلة التاريخى الـــذى يرجع بها إلى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم .

ولقد حدد كل فريق من المعتزلة والأشاعرة موقفه من هذه المشكلة بنـــاء على موقفه من قضية الإرادة والحكمة والعدل الإلهى . لذلك فإن كل فريق قد فهمها على نحو يخالف ما عليه الفريق الآخر ، وبالتالى فإن طبيعة معالجتها تختلف لدى كل منهما عن الآخر ، وهذا يقتضى منا أن نقف مع كل فريـــق منهما ، نستوضح موقفه من طبيعة هذه المشكلة ، وكيفية معالجته لها . ومـــا هو نصيب القضاء الأزلى فى وجود الشر فى العالم عند كل من الفريقين .

---

(١) انظر : الفصل في الملل والنحل لابن حزم ١ – ٨٢ .

موقف المعتزلة

تحديد المشكلة

١- لقد حدد المعتزلة موقفهم من مشكلة القضاء الأزلى بناء على فهمهم الخاص للعدل الإلهى ، فالعدل الإلهى عندهم يقتضى أن الله تعالى لا يقضى على عباده الشر أو المعصية ثم يحاسبهم عليها ، ولا يجوز أن يجبر الله أحدا من خلقه على ارتكاب المعصية أو النطق بكلمة الكفر ثم يقول له فى الآخرة: لما فعلت المعصية ونطقت بكلمة الكفر ، لأنه لا يجوز من الحكيم فى فعله ان يقول لعبده أفعل كذا وكذا فإذا نفذ العبد ما أمره به سيده يعود عليه سيده بالحساب والعقاب جزاء على أن نفذ مراده وفعل ما أمر به . والعقل الذى ثبت به عدل الله وحكمته يقرر أن مقتضى العدل أن يهب الله الحرية للإنسان ليختار أفعاله بنفسه لتصح منه مساءلته فى الآخرة لم فعلت كذا ولم لم تفعل كذا.

ولو جاز القول بان القضاء الأزلى قد جبر الإنسان على فعل المعصية أو ارتكاب الجريمة لصح من الإنسان أن يحتج على ربه فى الآخرة بأنه جبره على فعل المعصية والشرور ، والله تعالى قد أبطل الاحتجاج بالقدر سلفا حين رد على المشركين زعمهم الفاسد بأن شركهم كان تنفيذا لأوامر الله وقضائه . فرد الله عليهم بأن هذه مجرد دعوى كاذبة لا حجة عليها من علم صحيح أو برهان ، فقال لهم : **﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ﴾**[1] ليدل على أن الله شاء المعصية أو أجبركم على الشرك **﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ ﴾** وفى مقام آخر نجد أن الله يرد هذه الدعوى الباطلة بقوله تعالى :**﴿ أَلا إِنَّ لِلَّهِ مَن فِي السَّمَاوَات وَمَن فِي**

---

(١) سورة الأنعام آية [١٤٨] .

الأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ شُرَكَاء إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ ﴾[1]، فالقول بأن القضاء الأزلى قد جبر الإنسان على فعل الشر وارتكاب المعصية دعوى باطلة قد فندها القرآن الكريم وبين أنها مجرد ظن كاذب وتخرص على الله بما لا علم به .

والقول بالقضاء والقدر يبطل فكرة الثواب والعقاب من أساسها ، لأن ذلك يتنافى مع المعايير الأخلاقية التى تحدد مسئولية الإنسان عن أفعاله على مقدار نصيبه من الحرية فى اختيار أفعاله وتحديد مصيره فكلما كان الإنسان حرا فى اختيار أفعاله صحت مساءلته عنها ، أما لو كان القضاء قد جبره على فعل المعصية فإنه بذلك يكون له الحجة على الله ويكون عذره مقبولا فى كل معصية يأتيها أو واجب يقصر فيه .

والعقل والشرع قد حددا لنا أن ثواب الإنسان وعقابه فى الآخرة لم يكن إلا لأنه مسئول عما فعل فى الدنيا من طاعة أو معصية . قال تعالى : ﴿ جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾والرسول يقول : كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته[2] ولو كان القضاء الأزلى قد حمل الإنسان كرها على فعل المعصية أو حدد له أنماطا معينة من السلوك فى حياته لما كان للتكاليف أى معنى ولا للثواب والعقاب فائدة ؟

ولماذا يكلف الإنسان إذن بالأوامر والنواهى ما دام القضاء سوف يحمله قهرا على ما أراده الله له من طاعة أو معصية ؟

---

(١) سورة يونس آية [٦٦] .

(٢) ورد الحديث في البخارى كتاب الجمعة " الوصايا " العتق، مسلم كتاب الإمارة ابن حنبل ٣/٥ ..

وما هى الفائدة التى ينتظرها الرسل من أقوامهم إذا كانوا يعلمـــون أن القضاء سوف يحمل أتباعهم قهرا على تنفيذ ما أراد الله منهم ؟

أليس فى هذا القول نوع من التجوير لله ؟

أليس هذا القــول يحمل فى طياته نسبة العبث إلى فعله تعالى ؟

هذه هى الفكرة الأساسية التى ينطلق منها المعتزلة لتحديد هذه المشــكلة ومعالجتهم لها ، وكذلك ما يتفرغ عنها من قضايا تتصل بطبيعة العلاقة بيــن الله والإنسان . فالله عدل فى أفعاله حكيم لا يفعل العبث ، وهذا يعنى أنـــه لا يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها .

٢- مفهوم القضاء عند المعتزلة

يفسر المعتزلة القضاء تفسيرات مختلفة تتنوع فى استعمالاتها حسب ورودها فى كتاب الله تعالى . ويذكر القاضى عبد الجبار فى شرحه للأصول الخمسة أن القضاء فى كتاب الله على أنواع :

النوع الأول :

قضاء بمعنى الخلق والاختراع والإبداع على غير مثال سابق : وذلك كما فى قوله تعالى: ﴿ **فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا** ﴾ [١].بمعنى إن الله خلقهن وأبدعهن إبداعا على غير مثال سابق. ولم يشركه فى ذلك أحد من سائر خلقه .

النوع الثانى :

قضاء بمعنى الانتهاء من الشئ والفراغ منه . كما نقول قضيت فعل كذا إذا انتهيت منه . قال تعالى : : ﴿ **فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ** ﴾ [٢] ﴿ **فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا** ﴾ [٣] بمعنى انتهاء مدة موسى المحددة له، وانتهاء حاجة زيد من زوجته زينب . وكلها تعنى الفراغ والانتهاء من الشئ بعد تحصيله .

النوع الثالث :

قضاء بمعنى الأمر والإيجاب والإلزام . كما تقول لصاحبك لكى تنجح يلزمك أن تذاكر والنجاح يقضى عليك أن تذاكر : قال تعالى : ﴿ **وَقَضَى**

---

(١) سورة فصلت آية [١٢].

(٢) سورة القصص آية [٢٦] .

(٣) سورة الأحزاب آية [٣٧].

رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ [1].فالقضاء هنا معنـــاه الأمـــر بوجوب العبادة شرعا ولزوم الطاعة لله .

النوع الرابع :

قضاء بمعنى الكتابة . قال تعالى : ﴿ **وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْـــرَائِيلَ فِـــي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا** ﴾ [2].

النوع الخامس :

قضاء بمعنى الإعلام والإخبار قال تعالى : ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الأَمْـــرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلاء مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾ (أى أعلمناه وأخبرناه بذلك) [3].

والقضاء فى كل هذه الآيات وفى غيرها لا يحمـــل معنـــى الإكـــراه أو الجبر على إتيان فعل المعصية أو ترك فعل الطاعة . وإذا كانت آية الإسراء : ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّـــاهُ ﴾ [الإســـراء : ٢٣] تعنـــى الأمـــر والوجوب فليس الأمر بالعبادة هنا يعنى الإكراه أو الاضطرار ، وإنما هـــو أمر دينى اختيارى قد يفعله المؤمن ويتركه الكافر . واستعمال القضاء بمعنى الجبر والحتم لم نقرأه عند المعتزلة . كما فى قولنا قضـــى القـــاضى علـــى السارق بالقطع أو الحبس . بمعنى ألزم أو حتم وجوب تنفيذ هذا الحكم كرهـــا واضطرارا . وهذا المعنى لا يستعمل عند المعتزلة فى حق الله تعـــالى ، لأن الله يقضى الحق ويظهره الناس على ألسنة رسله ، ثم يترك لهم حرية الفعـــل

---

(١) سورة الإسراء آية [٢٣].

(٢) سورة الإسراء آية [٤] وانظر شرح الأصول الخمسة : ٧٧٠ ، وانظـــر فضـــل الاعتزال ٦٨١-٧٩١.

(٣) سورة الحجر آية [٦٦] وانظر الرد على المجبرة للإمام يحى بن الحســـين ١٠٨/٢ رسائل العدل .

أو الترك ليصح منه الثواب والعقاب . لأنه لا تكسب كل نفس إلا عليها (ولم يؤت أحد فى دينه من قبل الله تعالى ، وإنما يؤتى العبد من قبل نفسه بسوء نظره فى اختياره وإيثار الهوى على الرشاد والباطل على الحق) [1].

وإذا أطلق لفظ القضاء بلا تقييد أو إضافة فإنه ينصرف إلى معنى الخلق والتقدير والإيجاد ، كما فى قوله تعالى : ﴿سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ [فصلت : ١٢] لذلك فلا يستعمل لفظ القضاء مضافا إلى أفعال العباد ، حتى لا يظن إنسان أن الله خلقها فى العبد ليكون العبد مجبرا على إتيانها .

والأمور التى يأتيها العبد بقدرته واستطاعته كالطاعة والمعصية ينظر فيها .

أولا : إذا كانت تتعلق بالطاعة كالوجوب والنافلة فإنه يصح إطلاق القول فيها بأنها من قضاء الله . ويحمل ذلك على معنى إن الله أمر بالطاعة أو أخبر بها وأوجبها على العباد . فأشبهت فى ذلك ما يخلقه الله تعالى ويلزمنا الرضى بها ، كما قال تعالى :" وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ".

ثانيا : إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالمعصية أو القبائح فلا يصح القول فيها بأنها من قضاء الله على أى معنى من المعانى السابقة فى القضاء ، لأن الله لم يأمر بها العباد ولم يخلقها فيهم . ولا يجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر بها لما فى ذلك من الإيهام بأنه خلقها أو أجبر عليها العباد .

ثالثا : إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالأفعال على سبيل الجملة بما فيها من طاعة ومعصية فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر عنها ودل عليها ، لأن القضاء هو الخبر والدلالة دون الخلق والفعل لهذه

---

(١) المرجع السابق ٢/ ١٠٧.

الأمور . لكن لا يصح إطلاق ذلك فى المعصية منفردة عن الطاعة خوفا من الإيهام [1].

هل يقضى الله المعصية على العباد ؟

إن تحديد المعتزلة لمعنى القضاء على هذا النحو السابق يوضح الطريق أمامهم لرد اعتراضات خصومهم ، وللإجابة على كل التساؤلات حول هـــذه القضية ، كما أنها تحدد العلاقة بين القضاء الأزلى وبين المعصية أو وجــود الشر فى العالم . فهل يقضى الله المعصية على العباد ؟ وما علاقة القضـــاء الأزلى بالمعصية ؟

هل يخلقها الله ؟ هل يأمر بها ؟ وهل يخبر عنها ؟ أو ليست هناك علاقة بين القضاء والمعصية . مع أن الأمة مجمعة على أن كل شئ بقضاء الله ؟

وفى مقام الإجابة على كل هذه التساؤلات نجد المعتزلة يســـتوضحون السائل . ماذا تعنى بقولك أن المعصية بقضاء الله ؟

أتعنى بذلك أن الله قضاها بمعنى انه خلقها وجبر العباد علـــى فعلـــها ، وأنه لولا قضاء الله لها على العبد لما صح منه إتيانها . فيكـــون قضـــاء الله سببا فى ارتكاب العبد فعل المعصية ؟ إن أراد السائل ذلك المعنى فتعـالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، ومعاذ الله أن يجبر عبده على المعصيـــة ثـــم يعاقبـــه عليها، وهذا مما يثبت بالدليل فساده ، لأنه يوجــب أنـــه لا أمـــر ولا نـــهى ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب . وهذا لا يصح إضافته إلى القضاء الإلـــهى على هذا المعنى لفساده عقلا وشرعا .

وإن أراد أن الله قضى المعصية بمعنى انه أمر بها أو ألزمـــها وجـــبر العباد عليها ، أو أوجبها كما أوجب الطاعة فى قوله تعالى : (وقضى ربـــك

---

(١) المختصر في أصول الدين للقاضى عبد الجبار ١ /٢١٢ رسائل العدل .

ألا تعبدوا إلا إياه) فهذا استعمال باطل فى جانب المعصية لا يجوز إطلاقه إلا فى الطاعة فقط ، لأن الله لا يأمر بالمعصية والكفر .

هذه معانى القضاء التى استعملها القرآن الكريم ، وكلها لا يمكن استعمالها فى المعصية إلا على معنى الإخبار عنها : وترك ذلك أولى لمظنة الإيهام ، يقول القاضى عبد الجبار : ونحن نطلق ذلك فى الطاعة دون المعاصى والمباحات ، فيقولون إن الله قضى الطاعة إذ أمر بها وألزم عباده إياها . لا على معنى أنه خلقها فى العبد أو جبره عليها . لأن ذلك المعنى بعيد تماما عن أذهان المعتزلة . ويخطئ من يضيف الطاعة والمعصية – على سواء – إلى الله خلقا وإيجادا لأن ذلك يبطل الثواب والعقاب كما سبق ، وإضافة الطاعة إلى الله تكون على معنى أنه أمر بها وسهّل فيها ولطف للعباد بها، أما القول بأنه خلقها فى الإنسان فلا يصح اعتقاد ذلك لا فى الطاعة ولا فى المعصية [١] لأن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الإلهى عند المعتزلة.

٣ – مالله ومالالإنسان فى فعله :

يفرق المعتزلة فى فهمهم لطبيعة القضاء الأزلى وعلاقته بالفعل الإنسانى بين جانبين أساسيين من أفعال العباد . فهناك أفعال يتوقف إيجادها وإحداثها على قدرة الإنسان واختياره وقصده إليها . وتحصيله لها باستطاعته وقدرته وذلك مثل الطاعة التى يسعى الإنسان فى تحصيلها فهو يذهب مختارا إلى المسجد لأداء فريضة الصلاة ويتحمل المشقة فى أداء الصيام والحج وينفق من ماله مختارا تنفيذا لفريضة الزكاة . وكذلك المعصية ، فاللص يمشى مختارا للسطو على فريسته ، وكذلك قاطع الطريق فإنه يتربص

---

(١) انظر فضل الاعتزال : ١٧٤ الدار القومية للنشر تحقيق فؤاد سيد سنة ١٩٧٤.

بالناس بمحض اختياره ولا يفعل ذلك إلا لأنه مستطيع وقادر علـــى ذلـــك ، وهذه الأمور شأنها فى ذلك كالأكل والشرب والنوم وغيرها مما تتعلــق بـــه حياة الإنسان ، فإنها تتوقف على دواعيه إليها وقصده لها ، إن شاء فعلها وإن شاء تركها . فهذه الأمور وما شاكلها تنسب إلى الإنسان خلقا وإيجـــادا ، ولا تضاف إلى الله فى شئ من الأشياء .

وهناك أفعال أخرى تحدث للإنسان وتحل به بدون اختياره ودون قصـــد منه ، فلم يسع إليها ولم يجتهد فى تحصيلها ، ولم يكن عنده داعيـــة إليـــها ، كالمرض والسقم والعمى وسائر ما يصيب الإنسان فى حياته مما لا دخل لــه فى إحداثه وهذا النوع من الأفعال يصح إضافته إلى الله تعالى مـــن جميـــع الوجوه حيث لا دخل للإنسان فى شئ منها ، ويصح أن يقال فيها أنها قضـــاء الله ولا يصح إطلاق ذلك فى النوع الأول . وقد اقتضى عدله وحكمته فـــى خلقه أن يكلفهم على قدر ما آتاهم من وسائل الاستطاعة ، التى يتمكنون بـــها من أداء ما كلفهم به ، فالله لا يكلف نفسًا إلا وسعها ولا يكلفها إلا ما آتاها .

ولما كان النوع الأخير من الأفعال لا دخل للإنسان فيه بوجه من الوجوه – كالعمى والمرض مثلا ، فإنها أمور تضاف إلى القضاء خلقا وإيجادا – مع اعتبارها عذرا شرعيا مانعا عن فعل الواجب الذى كلف الله به الإنسان على الصحيح ، وجاز اعتبارها حجة شرعية فى ترك بعض الواجبات المتعلقة بها كالجهاد مثلا قال تعالى : **﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾** (١) لأنهم لا يستطيعون مباشرة الجهاد فى سبيل الله ولا يمكنهم الخروج لملاقاة الأعداء مع ما هم فيه من مرض وعمى ، وإنما سقط عنهم هذا الواجب لأن العلل التى نزلت بهم لم تكن من خلقهم ولا يصح أضافتها إليهم بوجه من الوجوه ، وإنما ذلك يرجع إلى قضاء الله فيهم ، لما لله فى ذلك من الحكمة . فهو لم يفعلها عبثا بهم ، بل أراد بهم الصلاح فى ذلك وهذا يخرجها عن مفهوم الشر ولذلك فقد سماها الشرع بلاء وفتنة ولم يسمها شرا .

أما الأمور التى لا علاقة للقضاء بها على سبيل الخلق والإيجاد فلم يجعلها الشرع عذرا لصاحبها ، لأنها من صنع الإنسان وخلقه وهو مسئول عنها ، ولم يقل جل شانه ليس على الكافر حرج ، ولا على السارق حرج ، ولا على قاطع الطريق حرج ، لأن الله لم يخلق فيهم الكفر والسرقة وقطع الطريق كما خلق فى النوع الأول العمى والمرض والعرج ، ولو كانت علاقة السرقة والكفر بالقضاء كعلاقة العمى والمرض لصح من الشرع أن يجعلها عذرا لصاحبها فى رفع العقاب عنهم فى الآخرة والله لم يقض ذلك ولم يخلقه فى عباده لأنه جور وظلم والله لا يقضى إلا بالحق ، وعلاقة القضاء بهذه **الأمور هى النهى عنها والحكم على مرتكبها بالعقوبة فى الآخرة ، ولو صح** أن يكون ذلك عذرا لصاحبها كالعمى والمرض لما نعى القرآن أقواما

---

(١) سورة الفتح آية [١٧] .

يحتجون بنفس الحجة على الله فى قوله تعالى ﴿ **سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا** ﴾ [الأنعام : ١٤٨] .

والواجب على الإنسان أن يفرق فى ذلك بين ما هو لله ، وما هو للإنسان ويميز بين فعل الله بالخلق ، وفعل الخلق بأنفسهم، فما استطاع الإنسان أن يلوم نفسه عليه كان من فعله ، وما لم يستطع أن يلوم نفسه عليه فليس فعله . والأمة كلها مجمعة على أن الكفر والفسوق جور وظلم وباطل ، والله جل شأنه لا يقضى الجور والظلم ، والله تعالى قد تعبد عباده بوجوب الرضا بالقضاء والقدر ، فلو كان الكفر والمعاصى بقضاء الله لوجب على العبد الرضا بها ، ولما صح من الرسول أن يقول (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه) [1] .الحديث . ولما حث الشرع على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ما دام أن الكل بقضاء الله . بل لا يصح على ذلك بعثة الرسل ولا إنزال الكتب لهداية الناس .

ونحن نجد المسلمين إذا نزلت بهم كارثة أو حلت بهم حوادث من مطر يهدم بيوتهم أو آفات تجتاح زرعهم أو وباء صحى كالطاعون مثلا لا يجزعون ولا يسخطون بل يقولون رضينا بقضاء الله فينا وسلمنا له الأمر ، ولم يسخط ذلك أحد منهم، ويسارع فى الأخذ بأسباب النجاة كالفرار من الطاعون أو مقاومة الآفات مثلا . أما إذا ظهرت الفواحش فى مجتمع ما ، وانتهكت محارمه ، وتفشت فيه الأمراض الاجتماعية ، كالسرقة، والرشوة ، وقطع الطرق ، فإن الجميع يعلن سخطه وكراهيته لأهلها ، ويتبرأون منهم ، وفى هذا اعتراف ضمنى بأن هذا من فعل الإنسان وليس من فعل الله . عكس النوع الأول من الآفات المصائب .

---

(١) ورد في الحديث في مسلم (كتاب الإيمان) ابن حنبل ٣ / ١٠ .

(٤) لماذا لا يقضى الله المعصية ؟

١ – ويقدم المعتزلة أدلة كثيرة عقلية ونقلية على أن الله تعالى لا يجـوز أن يقضى المعصية. ولا يريدها. فالله تعالى يقول :

﴿ وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ ﴾ [١] **﴿ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّـبِيلَ﴾** [٢]ولما كانت المعصية والكفر جورا وباطلا علمنا أن الله لم يقضها ولم يـأمر بها .

٢ – والله تعالى لا يحب أن يتظالم الناس (ولا يظلم ربك أحـدا) كمـا جاء فى الحديث الصحيح : (يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلتـه بينكم محرما فلا تظالموا) [٣] . فكيف يحرم الله الظلم على نفسه ويقضيه على عباده .

ومما يدل على ذلك أن الله تعالى يقول : **﴿ وَقَضَى رَبُّـكَ أَلاَّ تَعْبُـدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾** [الإسراء : ٢٣] فلما قضى الطاعة وأمر بها ، علمنا من ذلك أنه لم يقض عبادة الأصنام والأوثان ولا عقوق الوالدين .

٣ – ولو تأملنا أحوال العالم وما فيها من مظاهر الفساد والكفـر فإنـه لا يصح لنا أن نقول إن الله قضى ذلك أو أوجبه ، فنحن نعلم أن فى الأرض من يقول إن الله ثالث ثلاثة ، وأن له صاحبة وولدا ، وفى الأرض من يقـول لا رب ولا خالق ، وأن الأشياء لم تزل هكذا ، ليل ونهار ، وشمس وقمـر ، وسماء وأرض ، ومطر وصحو ، وموت وحياة ، وفى الأرض مـن يـأت الفواحش ما ظهر منها وما بطن . فإذا كان كل ذلـك بقضـاء الله وإرادتـه

---

(١) سورة غافر آية [٢٠] .

(٢) سورة الأحزاب آية [٤] .

(٣) ورد الحديث في مسلم (كتاب البر باب التحريم الظلم) .

لوجب الرضى به ، لأننا مطالبون بالإيمان بالقضاء والقدر والرضى به ، فى الوقت الذى أوجب الله علينا أن نسخط الكفر ولا نرضاه . فكيف يقضى الله الكفر ويطلب منا الرضى به . ولماذا كانت بعثة الرسول إذن . ولماذا قال : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) ما داموا هم ينفذون قدر الله فيهم أليس فى ذلك نوع من العبث ، وما هو مفهوم المعصية إذن مادام الكل ينفذ إرادة الله فى الطاعة والمعصية على سواء [1] .

٤- وإذا كانت المعصية بقضاء الله على سبيل الحتم والإلزام كما يدعى المجبرة وإذا كان الأمر كما قالوا إن الله قضى على قوم بالمعصية فلا يقدرون على العمل بخلافها ولا يخرجون عن شئ منها إلى الطاعة . وقضى على آخرين بالطاعة فلا يقدرون على الخروج منها إلى المعصية ، فالسؤال الوارد بعد ذلك : إلى من يا ترى أرسل الله النبيين والمرسلين وأزل معهم الكتب ؟

ولماذا دعوا الناس ؟ وعلى من احتجوا ؟

وما هى حاجة العباد إليهم إذن ؟

وما المعنى الذى قصده الله من إرسالهم إذا كان الله قد قضى عليهم بما أراد منهم ؟

وإذا كان الله أرسهم إلى قوم وقد منعهم من طاعته . وحال بينهم وبينها ومنعهم من الدخول فيها فذلك ظلم وجور وعبث وسفه لا يليق بجلال الحق سبحانه ، ولو أن الله علم أن عباده لا يقدرون على طاعة رسله ما أرسلهم إليهم ولا أمر بطاعة الرسل ، وما قال ﴿ **مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**

---

(١) الرد على المجبرة ، يحيى بن الحسين : ٢ /٦١ - ٦٢ .

وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [1].ولما حثهم على الطاعة ووعدهم بالثواب عليها .

٥ – ويذهب المعتزلة فى استدلالهم على إنكار القضاء بالمعصية إلى حد بعيد فى الإلزامات للخصوم فيقول لهم . إذا كانت جميع الفواحش والشرور مرادة الله تعالى وبقضائه على عباده ، فما الفرق بين وظيفة الرسول ووظيفة إبليس اللعين إذا كانت جميع الفواحش التى يدعوا إليها إبليس بقضاء الله وجميع الطاعات التى يدعوا إليها الرسل بقضاء الله . فما الفرق بينهما إذن إذ كان الكل يدعو إلى تنفيذ قضاء الله [2] .

٦ – والشرع قد أوجب علينا أن نرد الظالم عن ظلمه ، وندفع الباغى عن عدوانه وبغيه ، ومن رأى منا منكرا فليغيره ، ومن قتل دون ماله فهو شهيد ، وكذلك من قتل دون دمه أو عرضه ، ولو كان ذلك شيئا مقضيا حتما وإلزاما لما طلب منا القتال دونه [3]. ويظهر الأثر الاجتماعى لرأى المعتزلة فى هذه المشكلة حين يحتج المجرم والظالم واللص أمام العدالة بأن ما فعله كان قضاء وقدرا . لو صح ذلك لبطلت القوانين ولما احتج مظلوم على ظلمه وشاعت الفوضى فى المجتمعات .

(٥) الرد على أدلة المعارضين :

أما الآيات التى يستدل بها القائلون بالجبر فإن المعتزلة يتأولونها بما يتفق ومعنى القضاء عندهم ، بحيث لا يحمل معناها على القضاء الحتم أو القدر الملزم بالمعصية .

---

(١) سورة النساء آية [٨٠] .

(٢) الرد على المجبرة : يحيى بن الحسن ٢ /٦٣ .

(٣) إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى ١ /٢٩٠ رسائل العدل .

ومما يستدل به القائلون بالجبر قوله تعالى ﴿ **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ** ﴾ [الأعراف : ١٧٩] فظنوا أن الله خلق لجهنم جماعة من الناس بلا جريرة ولا ذنب أقترفوه ، وخلقهم ضالين ابتداء بحيث لا ينفلتون مما قضاه الله عليهم ، ولكن معنى الآية أن الله تعالى علم بما سيكون عليه العباد ، وما يكون منهم من أسباب موصلة إلى ما هم فيه من أحوال ، فأخبر سبحانه عما سيكون منهم آخر الأمر ؛ ثم ذكرت الآية في آخرها السبب الموصل إلى كونهم فى جهنم ، قال تعالى : لهم قلوب لا يفقهون ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها . أولئك كالأنعام بل هم أضل (فأخبر الله عنهم أنهم لم يستعملوا ما معهم من أدوات النجاة حتى يسلموا بها من عذابه فكان ضلال قلوبهم وعمى أبصارهم سببا فى مآلهم وليس أن الله ابتدأهم بالخلق ليكونوا فى نار جهنم [١].

وأما قوله تعالى : ﴿**وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا** ﴾ [غافر : ٦] وقوله تعالى : ﴿ **وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**﴾ [٢]. ﴿ **وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا** ﴾ [٣]. (فيستدل بها القائلون بالقدر على أن هؤلاء قد حقت عليهم كلمة ربك فلا يستطيعون خروجا عنها . ولكن المعتزلة يفسرون إحقاق الكلمة هنا بأنها الحكم على من كفر بالنار لأن الله علم سلفا بما سيكون عليه العباد من طاعة أو معصية فأخبر عن الجزاء العدل لكل فريق . فالعبد كان يستطيع أن يحسن الاختيار لنفسه لكن لعبت به الأهواء واختار المعصية على الطاعة ، وعلم الله تعالى

---

(١) انظر مسائل يحيى بن الحسين في الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية المسألة ٢٦ / ٢٤٩ - ٢٥٠ رسائل العدل .

(٢) سورة غافر آية [٦] .

(٣) سورة هود آية [١١٩] .

إنما وقع على اختيار العبد وما تصل إليه عاقبته (ولم يدخلهم علمه في صغيرة ولم يخرجهم من كبيرة [1].

وأما آيات المشيئة وما على شاكلتها فهى تتحدث عن كمال قدرته تعالى وأنه لا يخرج عنها شئ فى السموات والأرض فلو شاء الله أن يهدى الناس جميعا على سبيل الإلجاء والإكراه لفعل بهم ذلك ، ولو فعل ذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب ولما خلق الله الجنة والنار (وكان الناس كلهم مصروفين لا متصرفين ومفعولا بهم لا فاعلين . ولكنه سبحانه أراد ألا يثيب ولا يعاقب إلا عاقلا متخيرا مميزا ، فأمر العباد ونهاهم وبصرهم وهداهم وجعل لهم استطاعات ينالون بعا المعاصى والطاعات ليطيع المطيع ... ويعصى العاصى[2].

وأما قوله تعالى ﴿ وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاء فَزَيَّنُوا لَهُم مَّا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [3]، وقوله ﴿ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾ [4]. وغير ذلك من الآيات التى قد يفهم منها أن الله يبتدئ عباده بالضلال والتزيين فإنها مؤولة عند المعتزلة إلى ما يليق بها من معان أخرى لا تنسب إلى الله الجور والظلم . فإن قوله تعالى ﴿ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾ [الأنعام : ١٠٨] فإن هذه الآية نزلت في أبى جهل حين كان المسلمون يسبون آلهتهم فذهب أبو جهل إلى أبى طالب عم الرسول قائلا له : إن ابن أخاك يشتم آلهتنا ويقع فى أدياننا فإن لم ينته وإلا شتمنا إلهه . فأنزل الله تعال : ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾ [الأنعام:١٠٨]

---

(١) نفس المرجع : ٢ / ٢٧٥ .

(٢) المرجع السابق ٢ /٢٧٥ وانظر الانتصار للخياط : ١٢١ – ١٢٢.

(٣) سورة فصلت آية [٢٥] .

(٤) سورة الأنعام آية [١٠٨] .

تأديبا للمؤمنين حتى يمتنعوا عن سب آلهتهم لكى لا يجترئ المشركون على شتم رب العالمين والتزيين هنا يعنى الإمهال . كذلك قوله ﴿ **وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاء** ﴾ فإن الله تعالى أمهلهم ولم يعاجلهم بالعقوبة كما فى قوله تعالى ﴿**وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ**﴾ [1]. وكأن تأخير الله العقوبة وتركهم ليرجعوا عما هم فيه بمثابة إقامة الحجة عليهم لينقطع بذلك عذرهم ، فكان إمهالهم بمثابة التزيين لهم إذ هو السبب فى تماديهم فى كفرهم كما يقول العربى لعبده إذا تركه من العقوبة على الذنب بعد الذنب ، وصفح عنه ليرجع ، فتمادى العبد فى عصيانه فيقول له سيده أنا الذى زينت لك وأطمعتك فيما أنت فيه إذ تركتك ولم أعاجلك بالعقوبة .

وأما القرناء فإن الله أمر بمخالفتهم ونهى عن طاعتهم قال تعالى : ﴿ **وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ** ﴾ [2].﴿**وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا**﴾ [3].فبين سبحانه أنه العدو اللدود للإنسان ، فكان إتباعهم لقرنائهم سببا فى أن خلى الله بينهم وبين قرنائهم ولم يدفع عنهم نوازل السوء عقابا لهم على متابعتهم ، فكانت تخليته لهم بمثابة التقييض لهم بالقرناء لينفردوا بهم ويضلوهم عن سواء السبيل[4].

وأما الآيات التى تتحدث عن الطبع والختم على القلوب والرين عليها ، والتى تتحدث عن عدم جدوى الإنذار لمن علم الله أنه لا يؤمن ، فمن الخطأ أن تفهم على أنها ابتداء من الله لعباده ، بل هى جزاء على فعل المعصية السابق منهم ، كما قال تعالى : ﴿ **كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ**

---

(١) **سورة الأعراف آية [١٨٣].**

(٢) سورة القلم آية [١٠٠].

(٣) سورة الكهف آية [٢٨].

(٤) انظر : المرجع السابق : ٢ / ٢٢١- ٢٢٣.

جَبَّارٍ﴾ [1] ﴿ **بَلْ طَبَعَ اللّهُ** ﴾ [2] فكفرهم السابق كان سببا فى أن طبع الله على قلوبهم وكذلك الختم على القلوب . فالله يقول فيها :﴿ **أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً** ﴾ [3] فالآية ذكرت سبب الختم والإضلال للعبد حيث اتخذ آلهه هواه . فلم ينفعه نصح ولا استفاد من هداية السماء . فكان جزاؤه أن ختم الله على سمعه وقلبه . جزاء وفاقا من الله . والقاعدة العامة التى يبنى عليها المعتزلة تأويلهم لمثل الآيات هى أنه لا يجوز من الله تعالى أن يبتدئ عباده بالضلال والختم والطبع والتزيين وغير ذلك مما قد يفهم من ظاهر بعض الآيات ، لأن العدل الإلهى قد اقتضى أن الله تعالى قد منح جميع عباده الاستطاعة والأدوات التى تمكنهم من فعل الشئ وضده على السواء .

وأما آيات الإضلال الواردة فى القرآن التى قد يفهم من ظاهرها أن الله أضل عبادة بغير سبب تقدم كما فى قوله تعالى ﴿ **يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء** [4].﴿**وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ** ﴾ ﴿ **وَيُضِلُّ اللّهُ الظَّالِمِينَ** ﴾ [5].﴿ **يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ** ﴾ [6]إلى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا النوع . فإنها كلها تعنى أن الله حكم عليهم بالضلال ، بمعنى سماهم به لما ضلوا بأنفسهم ، وليس المعنى أنه أغواهم وأضلهم عن الصراط المستقيم ابتداء . والآيات التى يعرضها المعتزلة فى هذا النوع أكثر من أن تحصى ولكن ينبغى أن يعرف هنا أن القاعدة العامة فى فهمهم لهذا النوع من الآيات هى

---

(١) سورة غافر آية [٣٥] .
(٢) سورة النساء آية [١٥٥].
(٣) سورة الجاثية آية [٢٣] .
(٤) سورة النحل آية [٢٣].
(٥) سورة إبراهيم آية [٢٧] .
(٦) سورة غافر آية [٣٤] .

أن الله لا يضل خلقه ابتداء . بل يضلهم بعد ما أضلوا هم أنفسهم ، فيكـــون إضلاله لهم عقوبة لهم على ضلالهم السابق ، كما يزيد المؤمن إيمانا علـــى إيمانه السابق . وهذا من مقتضى عدله وفضله[1].

كذلك يعرض المعتزلة للآيات التى تفيد أن الله يختص برحمته من يشاء من عباده مما قد يفهم منه أن ذلك ينال من مفهوم العدل الإلهى ، أو ينســب إليه نوعا من المحاباة لبعض خلقه بلا سبب ، وعندهـــم أن اختصـــاص الله برحمته من يشاء من عباده يخرج على معنيين :

الأول : اختصاصه برحمته ومشيئته بمعنى أن يزيد المـــهتدين هــدى ويزداد المؤمنون إيمانا ، لأن القاعدة العامة أنه **﴿ وَمَن يُؤْمِــن بِاللَّــهِ يَــهْدِ قَلْبَهُ﴾** [2].ويفسر هذا المعنى قوله تعالى : **﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّــهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِــرْ لَكُمْ ﴾** [3].فشاء سبحانه أن يختص برحمته من ثابر على طاعته وسارع إلــى تنفيذ أوامره ، كما شاء أن يختص من ترك هداه وأعرض عن ذكره بالخزى والغضب . وهذا عدل منه سبحانه .

الثانى : أن الله يختص من يشاء من عباده المؤمنين بالسلامة وصـــرف السوء عنهم ، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء ، وليس المعنى أن الله يدخل من يشاء فى طاعته ، ففى كل من الاختصاص بالرحمة أو الغضب سبب تقـــدم من العبد ترتب عليه ما يحل به من رحمة الله أو غضبه .

---

(١) العدل والتوحيد : يحيى بن الحسين ٢ /٨٦ – ٩١.

(٢) سورة التغابن آية [١١].

(٣) سورة الحديد آية [٢٨] .

(أ) هل الإيمان بالقضاء يستلزم إنكار الحرية ؟

تعقيب ونقد :

لعل هذا السؤال كان محور الصراع بين مفكرى الإسلام وخاصة المعتزلة والأشاعرة حول علاقة القضاء الإلهى بأفعال الإنسان . وقبل الحديث عن موقف الأشاعرة لا بد أن نضع أمامنا بعض أوجه القصور أو التصورات الخاطئة فى مذهب المعتزلة وموقفهم من علاقة القضاء الإلهى بأفعال الإنسان ، لقد زعم المعتزلة أن الإيمان بالقضاء والقدر يلزم عنه بالضرورة إنكار حرية الإنسان فى فعله ، وليس المعتزلة وحدهم بدعا فى ذلك . فلقد شاركهم فى ذلك خصومهم من الأشاعرة . ولكن الفرق بينهما أن المعتزلة جعلوا حرية الإنسان أصلا ، فرفضوا القول بما يعارضها ، كالقضاء الأزلى ، والأشاعرة جعلوا الإيمان القضاء الأزلى أصلا ورفضوا القول بما يعارضه من حرية الإنسان وخلق أفعاله . وكلا الطرفين قد أصاب نصف الحقيقة وأخطأ فى نصفها الآخر . والسبب فى ذلك ظنهم أن الإيمان بالقضاء قد يتعارض مع حرية الإنسان أو العكس . وحقيقة الأمر أن الإيمان بالقضاء واجب ، ومسئولية الإنسان عن فعله واجبة ولا تعارض بين الإيمان بالواجبين معا ، لأن الحقائق لا تتعارض وإنما تتعاضد وتتعاون .

ولا بد أن نبين هنا أن فهم المعتزلة لمشكلة القضاء الأزلى على النحو السابق كان نتيجة ضرورية لظنهم الخاطئ أن القضاء والحرية الإنسانية يمكن أن يتعارضا ، ولعل المعتزلة كانوا فى ذلك متأثرين بموقف خصومهم الجبرية الذين ظنوا أن الحرية الإنسانية تتعارض مع مطلق الإرادة وشمول القدرة الإلهية فأنكروها تحقيقا لشمول القدرة ومطلق الإرادة .

(ب) موقف الكتاب والسنة :

والذى يتأمل الكتاب والسنة يجد أن موقف القرآن من قضية أفعال الإنسان وعلاقتها بالقضاء الأزلى ترتبط ارتباطا وثيقا بقضية التكليف والمسئولية الإنسانية ، ولا يستطيع مسلم أن ينكر أن هناك آيات تتحدث عن القضاء الحتمى الملزم الذى لا مفر منه . ولكن السؤال المطروح هو :

ما نوع هذا العمل الذى يتعلق به القضاء على سبيل الحتم والإجبار ؟ هل هو عمل تكليفى مطلوب من الإنسان فعلا وتركا ؟ أو هو عمل كونى قدرى إن أصاب المؤمن بسراء فيجب عليه الشكر ، وإن أصابه بضراء وجب عليه الصبر ؟ هذا هو محل الشبهة والخلاف .

وهنا يجب التفرقة بين نوعين من القضاء الإلهى :

الأول : قضاء كونى قدرى ضرورى الوقوع تعبيرا عن مشيئة الله النافذة فى ملكه التى لا تخلو عن الحكمة والغاية ، ونفاذ القضاء الكونى فى ملك الله لا يحاسب عليه الإنسان ثوابا أو عقابا ، ولكن يجب عليه فى ذلك أحد أمرين : الشكر لله على أن تسبب عن نفاذ قضائه نعمه . لأنه حينئذ وليها وصاحبها ، أو الصبر على قضائه إن أصابه بسوء ، لأن ذلك لا يخلو عن حكمة مطلوبة لله ، بالإضافة إلى ما فى ذلك من خير كثير قد يخفى على المرء معرفته . وهذا النوع من القضاء قد عبر عنه القرآن بقوله : ﴿ **وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[1] : ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾ [2] ﴿**وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ** ﴾ [1] وذلك كالصواعق التى تصيب زرع قوم فتهلكهم ، أو

(١) سورة البقرة أية [١١٧] .

(٢) سورة يس آية [٨٢] .

مِن وَالٍ ﴾ [1] وذلك كالصواعق التى تصيب زرع قوم فتهلكهم ، أو الأمطار التى تصيب بعض المنازل فتهدمها ، والأمراض والابتلاءات كلها من هذا النوع .

النوع الثانى : قضاء دينى تكليفى شرعى مبنى على الاختيار وإرادة الإنسان ، وهو يتعلق بالشريعة أمرا ونهيا ، وهو مناط الثواب والعقاب فى الآخرة . والعبادات التى تقع من المسلم مع أنها تخضع للقضاء الديني فهى تخضع فى الوقت نفسه لقضاء الكونى ، مادامت قد وقعت فعلا ، لأن القضاء الكونى شامل لكل ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، فلا يند عنه شئ فى الموجودات . والكفر والفسوق والعصيان مادامت قد وقعت فى الكون فعلا فلا تخرج عن هذا القضاء الكونى .

وينبغى ألا نفهم من تعلق القضاء الكونى بها أن الله يحبها أو يرضى عنها ، فليس كل ما يتعلق به هذا القضاء يكون محبوبا لله ، بل قد يتعلق به القضاء الكونى لماالله فى ذلك من حكمة ، وقد يكون ذلك القضاء وسيلة إلى تحقيق مطلوب ، أو دفع مكروه لا يندفع إلا بذلك ، فلا يكون محبوبا فى ذاته ، بل لما يتعلق به من مصالح للعباد ، وهى خير لهم ورحمة بهم ، ووجودها أولى فى الحكمة من عدمها .

والمعتزلة فهموا – خطأ – أن القضاء لا يكون إلا دينيا فقط ، وأهملوا القضاء الكونى ، مع أن العبادات إذا وقعت فعلا كانت بقضاء الله دينا وكونا ، والمعصية إذا وقعت من العبد كانت بقضاء الله كونا لا دينا ، والمؤمن مطلوب منه أن يؤمن بالنوعين من القضاء فإذا وقعت منه الطاعة علم أنها بقضاء الله دينا حيث أمر بها ، ولطف ووفق إليها . فيشكره ويحمده تحقيقا

---

(1) سورة الرعد آية [11] .

لمعنى ألوهيته . وإذا وقعت منه المعصية علم أنها بقضاء الله كونا فيستغفره ويطلب منه العون والهداية تحقيقا لمعنى ربوبيته . وهذا المعنى يتحقق فى قوله تعالى ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة : ٥] .

كما اخطأ المعتزلة حين ظنوا أنه يجوز للمؤمن أن يحتج بقضاء الله على المعصية لأن الواجب على العبد فى ذلك أن يؤمن بالقضاء الكونى ولا يحتج به لأن الله قد أبطل الاحتجاج بالقضاء والقدر حين لجأ بعض الناس إلى ذلك ، فأخبر الله أن (... حجتهم داحضة عند ربهم، وعليهم غضب ولهم عذاب عظيم) لأن الإيمان بالقضاء واجب والاحتجاج به مرفوض وباطل .

ولما كان أمر القضاء الكونى ومعرفته لا يتعلق به ثواب أو عقاب ولا مساءلة عنه أصلا، حجب الله علمه عنا ، حيث لا يناط به أمر ولا نهى ، وإنما أظهر الله لنا قضاءه الدينى على ألسنة رسله فى محكم آياته لنأتمر بها فى الفعل والترك ، ومنح لذلك القدرة والاستطاعة، ولم يطلب من العبد أن يحتكم إلى القضاء الكونى لأنه لن يسأل عنه ، ولكن طلب منه الصبر على ما ينزل به من ذلك القضاء . قال صلى الله عليه وسلم ، عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله خير ، إن أصابته سراء شكر فكان خيرا ، وإن أصابته ضراء صبر فكان خير له[1] .

وهذا هو المطلوب من المؤمن إزاء القضاء الكونى وما يلزم عنه ، وليس له أن يحتج به على معاصيه كما ظن المعتزلة جواز ذلك ، لأن ذلك كان حجة المشركين حين وبخهم الله بقوله : (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا) على زعمكم أن الله قضى عليكم بذلك ، فالقضاء الدينى إنما عرف بطريق الرسل والوحى ، وأمكن الناس أن يعرفوا عن طريق ذلك

(١) ورد الحديث في ابن حنبل ٣٤/٥ .

الواجب والمحظور، والوعد والوعيد ، أما القضاء الكونى بما سيقع فعلا من العبد باختياره حيال الأمور الدينية بتركه لها ، وإهمالها أو إتيانها والمحافظة عليها ، فمعرفة ذلك من الأمور الغيبية التى لا يعلمها إلا الله ، ولا سبيل لأحد إلى معرفتها ، وإذا كان العبد لا يعرف ذلك يقينا فكيف يجوز له أن يحتج به على معاصيه ، أو يحمل معاصيه على القدر . ولذلك فقد رد القرآن على ذلك بقوله ﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ ﴾ ، فإن الله لم يكلف أحدا معرفة الغيب . ولم يطلب من أحد أن يكشف عن حقيقة قضائه وقدره ليعمل وفقا له ، وإنما كلف عبيده بالأمر والنهى ، وطالبهم أن يكون سلوكهم وفقا لهذه الأوامر والنواهى الشرعية . فمن أين يجوز الاحتجاج بالقدر على المعاصى حتى يبنى على ذلك المعتزلة إنكارهم للقضاء الكونى ؟

(جـ) خطأ المعتزلة :

وسبب الخطأ هنا عند المعتزلة أنهم لم يفرقوا بين القضاء الدينى والقضاء الكونى ، وخلطوا بينهما ، كما خلطوا أيضا بين نوعى الإرادة الدينية والكونية ، وظنوا هنا أن كل ما يقضيه الله لابد أن يكون محبوبا له ، لأنه لا يقضى ما يكره وما يسخط كما أنه لا يريد ما يكره . فالموقفان متشابهان تماما ، وكما أنكروا أن تكون المعصية مرادة لله . أنكروا أيضا أن تكون المعصية بقضاء الله . وهذا يوضح لنا أنهم لم يعرفوا فى مذهبهم إلا القضاء الدينى فقط ، بينما القضاء الدينى يخضع فى الحكمة الإلهية للقضاء الكونى الشامل للكون كله ، فلا يتعبد الله الأمم إلا بما فيه صلاحهم الكونى والدينى معا .

ولقد أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فى كثير من الأحاديث الصحيحة بما يفيد سبق القضاء بما هو كائن إلى يوم القيامة من خير أو شر، سعادة أو شقاوة .

ففى صحيح مسلم أن أبا الأسود الدؤلى قال : قال عمر لعمــــران بـــن حصين .. ان رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا يـــا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه . أشئ قضــــى عليـــهم ومضى فيهم من قدر سابق ، أو فيما يستقبلون مما آتاهم به نبيهم . وثبتـــت الحجة عليهم ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : بل شئ قضى عليهم ومضى فيهم .

وفى صحيح مسلم أيضا من طريق جابر بن عبد الله قال : جاء ســـراقة ابن جهشم فقال : يا رسول الله . فيم العمل اليوم ؟ أفيما جفت بــــه الأقـــلام وجرت به المقادير . أم فيما يستقبل ؟ قال صلى الله عليه وســـلم : لا ، بـــل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير قال ففيم العمل ؟ قال زهير . ثم تكلم أبو زهير بشئ لم أفهمه : فسألت : ما قال ؟ قال : اعملوا فكل ميســـر لمـــا خلق له .

والآثار فى سبق القضاء بما هو كائن أكثر من أن تحصــــى فـــى هـــذا المقام، ويكفى أن نحيل هنا إلى كتب الأحاديث الصحيحة ، ففى كل منها كتبا فى القدر وتحت كل كتاب منها أبواب كاملة فى وجوب الإيمــــان بالقضـــاء والقدر على أنه من الله . ولكن الذى يحيك فى نفوس الناس من ذلك هو : إذا كان القضاء قد سبق بالعمل . فما المخلص منه ؟ وما موقف الإنســـــان إزاء ذلك ؟ هل يكون مختارا فى فعله . أم مجبرا ؟ وهنا يجب الاستفسار والبيـــان فيقال ماذا تعنى بسبق القضاء بذلك ؟

أما سبق القضاء الدينى فلا شك أن الله قضى الطاعة على عباده إذ امـــر بها وسبق فى علمه أن فلانا سيطيع باختياره فقضى له الطاعة ؛ وسبق العلم بما سيكون ليس فيه إجبار ولا قهر للعبد . وكذلـــــك إذا علـــم الله أن فلانـــا سيعصى باختياره سبيل الغى على الرشاد فقضى عليه المعصية بناء علـــــى

اختياره هو . وليس فى سبق علمه تعالى بما سيفعله العبد من المعصية قهر ولا جبر فلم يؤت العبد إلا من قبل نفسه فى الطاعة والمعصية ، وتفسير القضاء الدينى وعلاقته بالفعل الإنسانى لا يحمل معنى القهر والجبر ، لأنه عبارة عن سبق العلم بما سيكون عليه العبد والعلم صفة انكشاف وإحاطة وليس صفة تأثير وتقدير .

وهذا التفسير هو ما وضحه ابن عمر فى قوله للسائل : ياأبا عبد الرحمن إن أقواما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون كان فى علم الله . فلم بجد بدا منه . فغضب ، ثم قال ، سبحان الله العظيم . قد كان ذلك فى علمه أنهم يفعلونها . ولم يحملهم علم الله على فعلها وضرب لنا مثلا توضيحيا على شمول علم الله وقضائه لكل شئ ، ومع إحاطته بكل شئ فلا يحمل أحدا على فعل ما . فيقول ابن عمر : حدثنى أبى عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى أظلتكم ، والأرض التى أقلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض كذلك لا تستطيعون الخروج عن علم الله . وكما لا تحملكم السماء والأرض على معصية كذلك لا يحملكم علم الله عليها [١].

وكذلك كان تفسير على بن أبى طالب فى شرحه للشيخ الذى سأله عن خروجهم إلى الشام وما نصيب ذلك من الأجر والثواب إذا كان ذلك بقضاء الله فقال له على : لعلك تظن قضاء واجبا وقدرا حتما . ان الله تعالى أمر تخييرا ونهى تحذيرا ولم يكلف مجبرا ولا بعث الأنبياء عبثا . ذلك ظن الذين كفروا ..) [٢] فابن عمر وعلى بن أبى طالب يوضحان هنا أن القضاء الدينى

---

(١) طبقات المعتزلة ٢٥- ٢٦ .

(٢) نفس المرجع ٢٦ .

بمعنى علم الله السابق بما سيكون فى كونه عام وشامل لجميع خلقه ، وليس يحمل أحدا من الخلق على فعل الطاعة أو المعصية قهرا . ولا يجوز لأحد أن يحتج لذنبه أو تقصيره فى واجبه بهذا النوع من القضاء حيث لا حجة فيه لأحد ، والرسول صلى الله عليه وسلم حين يسأل فى ذلك المعنى فيقول : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له . فمن كان من أهل السعادة فسيسر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة ومعنى هذا أن العمل سبب فى تحصيل أحد الأمرين السعادة والشقاوة . فالواجب فى مسألة القضاء أمور :

الأول : وجوب الإيمان بها لكثرة ما فيها من نصوص صريحة لا تقبل التأويل أو الرفض.

الثانى : لا يجوز الاحتجاج به على المعصية لأن سبق العلم الإلهى بما سيكون ليس من شأنه التأثير فى الأشياء إيجادا أو إعداما . وإنما هو انكشاف تام يقع على اختيار العبد لأفعاله.

الثالث : لا يجوز ترك العمل اتكالا على سبق القضاء بها كما يقول الجهلة من الناس بأن كل ما قدر سوف يكون ، والرسول حين سئل (أندع العمل اتكالا على القدر ؟ قال : لا اعملوا ...) .

فالعمل هو السبب الموصل إلى الشقاوة والسعادة التى كتبت للإنسان فى الآخرة ، وإذا كان الله قد قضى سعادة فلان من الناس فلا بد أن يقضى معها العمل الموصل إليها ، لأن مما قضى الله به أن النتائج لا تحصل إلا بعد سبق المقدمات والأسباب ، وإذا قدر أن فلانا سيكون شقيا فإنه يقدر أيضا العمل الذى يوصله إلى الشقاوة من ترك واجب أو فعل محظور ، ويكون تركه العمل الموصل إلى السعادة من جملة الأسباب المقدرة عليه التى سبق علم الله بها أيضا.

وهذا المعنى قد أخذ به الرسول فى مستويات الحياة العلمية فلقـــد روى الترمذى أنه قيل يا رسول الله أرأيت أدوية نتداوى بها ورقى نســترقى بـــها وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيئا ، فقال : هى من قدر الله[1] وذلـــك أن الله قد علم الأشياء على ما هى عليه أزلا فكتبها كذلك فى أم الكتاب ، وقـــدر أنها لا تكون إلا بأسبابها الموصلة إليها . فمن ظن أن سبق القضاء كاف فـــى تحصيل ما كتب له ، أو أن ما قضاه الله سيقع بدون سببه الذى قدره الله لـــه فإن ذلك يطعن فى الحكمة الإلهية ، لأن كتابته لها وتقديره إياها وقضاؤه بها كما تقدم يعنى أنه تعالى قد ربط ذلك بمسبباتها فى علمه ، كالأســباب التـــى ينبت الله بها الزرع من مطر وسقى وتعهد ذلك بالبذر والحرث فكـــل هـــذه أسباب متكاملة متعاونة فى تحصيل المقصود ، قال تعالى : فأنزلنا به المـــاء فأخرجنا به من كل الثمرات) وكذلك الأكل بالنسبة للشبع والمــــاء بالنســـبة للإرواء .

وهذه كلها أمور سبق علم الله بها أن كل سبب منها مرتبط بنتيجة ، لأن ذلك عبارة عن القوانين الإلهية ، أو الأوامر الإلهية السارية فى أشياء هـــذا الكون التى تربط بينها وتجانس بين أفرادها ، وهذا القـــانون ينطبـــق علـــى القضايا الكونية التى لا دخل للإنسان فيها كما ينطبق على أعمـــال الإنســـان نفسه من المعصية والطاعة . فهلاك الأمم ونكسات الشعوب وغيرهـــا مـــن الظواهر الاجتماعية العامة فإنها لا تحدث بلا أسباب أو سبق مقدمات تـــؤدى بالضرورة إلى ما يحدث فى المجتمع . والله تعالى لما قضى بهلاك هذه الأمة أو غيرها قضى فى نفس الوقت السبب المؤدى إلى حدوث الهلاك لأن هـــذه

(١) انظر الترمذى / كتاب الطب – باب ما جاء في الرقى والأدوية ، قال عنه الـــترمذى (حسن صحيح) ٨/٥ ٥٣١ ابن ماجه ٣ /١١٣٧ .

(سنة الله التى قد خلت فى عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا) . وكذلك فإن فعل الإنسان الفرد سبب موصل إلى ما كتب الله له من شقاوة وسعادة .

والقرآن قد أخبر فى كثير من آياته بأن هذا هو النظام المطرد فى فعل الله بعباده " فلا يفعل بهم شيئا إلا بعد أن يفعلوا هم المقدمات التى تناسب ما يفعله الله بهم . وهذه المقدمات هى من قدر الله ، كما أن الرقى من قدر الله . قال تعالى فى شان الأمم والشعوب ﴿ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا ﴾ [1].﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴾ [2].﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا ﴾ [3].﴿فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴾ [4].﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾ [5].

﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَآئِيلَ بِمَا صَبَرُواْ ﴾ [6].
وهكذا نجد فى القرآن نماذج كثيرة من قصص الشعوب التى تفشى فى أفرادها أسباب الانهيار والضعف ، من ظلم وبغى وارتكاب الفواحش ما ظهر منها وما بطن . فحقت عليها كلمة ربك بالقضاء الكونى الذى سبق به العلم الإلهى . من انهيار أو هلاك أو خسف . فالسبب يقع من العبد . والمسبب ضرورى الوقوع إذن وهو ما قضاه الله . .

---

(١) سورة العنكبوت آية [٤٠] .
(٢) سورة هود آية [١٠٢] .
(٣) سورة النمل آية [٥٢] .
(٤) سورة الأنعام آية [٦] .
(٥) سورة الأنبياء آية [١٠٥].
(٦) سورة الأعراف آية [١٣٧] .

وكذلك أخبر القرآن عن مصائر الأفراد من سعادة وشقاوة وبين أنـها لا تكون إلا بالعمـل وليس بمجرد سبق القضاء . قال تعالى : ﴿ **كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ** ﴾ [1] ﴿ **تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ** ﴾ [2].﴿**مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ** ﴾ [المدثر : ٤٢-٤٥] وأمثال ذلـك فى القرآن كثير . وكلها تبين أن سبق القضاء مرتبط بما يقدمه الإنسان من أسباب السعادة أو الشقاوة . وسبق القضاء بمصائر هؤلاء الأفراد هو علمـه تعالى بما سيئول إليه أمرهم وكتابة ذلك عليهم. وهنا يجب أن ننبه إلـى أن العلم نوعان :

الأول : علم نظرى لا أثر له فى إيجاد المعلوم . كعلمنا بأخبار الأمـم الماضية وعلمنا بذات الله وصفاته . فإن هذا النوع من العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له . ولا يؤثر فيه إيجادا أو إعداما فليس موجبا بنفسه لإحـداث شئ ما ، بل هو مطابقته الكاملة لذلك الشئ على ما هو عليه .

الثانى : علم عملى يترتب عليه وجود المعلوم وصفاته . كعلم الإنسـان وتصوره لما يريد القيام بع غدا من أعمال مثلا . فهذا يستدعى منه أن يرتب الأمور ويضع المقدمات ويستخلص النتائج . وعلم الله تعالى بأفعاله الكونيـة فى ملكه هو من النوع العملى . أما علمه تعالى بأفعال عباده وبما يئول إليـه أمرهم – ولله المثل الأعلى فليس مؤثرا فى وجود الأشياء على هذا النحـو السابق فى أفعاله الكونية ، بل هو انكشاف تام لما سيكون عليه فعـل العبـد بمقتضى قضائه الكونى وعلمه الشامل لكل ما سيكون ، قال تعالى :﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ** ﴾ [الملك ١٤:] . والذى أريد أن أخرج به من هذا التفصيـل

---

(١) سورة الحاقة آيـة [٢٤] .

(٢) سورة الأعراف آية [٤٢] .

أن القضاء الدينى لا يحمل معنى الجبر أو الإلزام للإنسان ولا يتعارض مـــع القول بحرية الإنسان فى أفعاله .

أما القضاء الكونى فلعله موطن الشبهة ومحك الخلاف فى ذلك . ومما ينبغى معرفته هنا أن الله سبحانه قد حجب عن غيره معرفة غيبه ﴿ **وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ** ﴾ (1). وهذه الأمور الغيبية هى متعلقات القضاء الكونى الذى لا يعلمه إلا الله ، والله لا يحاسب العبد على مخالفة القضاء الكونى أو موافقته ، ولم يطلب من أحد معرفته ليعمل وفقا له ، وإنما أخفاه عن عباده لأنه موطن الابتلاء للإنسان فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، ويجب أن نفرق هنا بين نوعين من الأفعال التى تتعلق بالإنسان من جانب القضاء الكونى .

١ – نوع يشارك فيه الإنسان ببعض عناصره كالهارب إذا أتلف زرعا، وكالعبادة وآثارها .

٢ – نوع لا حيلة للمرء فى دفعه ولا تحصيله . كهلاك الزرع . وهدم البيوت بسبب المطر . وموت الأبناء . والفقر والغنى . والصحة والمرض . وموقف الإنسان إزاء هذا النوع من الأفعال الكونية يتطلب منه أمرين :

الأمر الأول : قبل حلول القضاء به . فيستعين الله سبحانه ويدعوه ويتوكل عليه ، ويعلم أنه لا حول ولا قوة إلا بالله . وبالجملة يتطلب الإنابة إلى الله خوفا وطمعا .

الأمر الثانى : بعد حلول القضاء ، فيصبر على ما أصابه ، ويعلم أن ما أصابه من ذلك لم يكن ليخطئه ، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه ، ويدعو الله بأن يكشف عنه ما نزل به والله يحب أن يعبد بالصبر وبالدعاء كما يجب أن يعبد بالصيام والصلاة والحج . قال تعالى : ﴿ **الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ**

---

(1) سورة الأنعام آية [٩٥] .

﴿ قَالُواْ إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّـــا إِلَيْهِ رَاجِعونَ ﴾ [1]﴿ إِنَّا الَّذِينَ صَــبَرُوا ﴾ [2]. ﴿ وَلَئِـــن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرينَ ﴾ [3].

وعلى المرء أن يعلم أن هذه الأفعال ليست عبثالا حكمة فيها . فتعـــالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، بل يجب عليه أن يؤمن بـــأن الله حكيـــم لا يفعـــل العبث ، وعدل لا يظلم ، وإذا غابت عن المرء معرفة الحكمة الإلهية فى مثل هذه الأمور على وجه التفصيل ، فعليه أن يسلم بوجودها على سبيل الإجمال مادام قد عرف أن الله حكيم عدل ، ومعرفة الحكمة الإلهية فيها على ســـبيل التفصيل مما يعز على العقل معرفته لدقتها وغياب أثرها عنه ، ولأن هـــذا النوع من الأفعال مما تتعلق به الخطة العامة لصلاح الكون ، وليس الإنســان إلا لبنة فى بنائه فيجب أن يخضع فى ذلك لما يجرى على سائر أفراده . مما لا بد منه لصلاح حاله وانتظام أموره .

والله لا يعاقب عباده على مخالفة هذا النوع من القضاء . بل قد يبتليـــهم به ليرفع بذلك شأنهم عنده ، ويعلم من صدق إيمانه ومن نافق فى إيمانـــــه . قال تعالى ﴿ أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَـــدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُـــوا وَلَيَعْلَمَـــنَّ الْكَـــاذِبِينَ ﴾[4]. ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُـــمْ حَتَّـــى نَعْلَـــمَ الْمُجَـــاهِدِينَ مِنكُـــمْ وَالصَّـــابِرِينَ وَنَبْلُـــوَ أَخْبَارَكُمْ ﴾ [5]﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّـــنَ الأَمَـــوَالِ

---

(١) سورة البقرة آية [١٥٥] .

(٢) سورة فصلت آية [٣٥] .

(٣) سورة النحل آية [١٢٦].

(٤) سورة العنكبوت آية [٢-٤] .

(٥) سورة محمد آية [٣١] .

وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴾ [1] فالله تعالى يجرى على عباده هذا النوع من القضاء ابتلاء منه لعباده ، ليعرف بذلك أولو العزم منهم وأصحاب العقائد الثابتة . وهذا قد جربه الله مع أنبيائه ورسله (فصبروا على ما كذبوا واوذوا حتى آتاهم نصرنا) والأمر فى ذلك كالصائغ الذى يختبر ما عنده من معادن ليميز منها الخبيث من الطيب والجيد من الردئ ، وهذا شأن الله فـــى خلقه ، يبلوهم بذلك ليبتلى ما فى صدورهم من عرى الإيمان ويكشفها لــهم . وهذا النوع من القضاء لم يسمه الشرع شرا وإنما سماها (ابتــلاء وفتنـــة) لأنه لا يقع بالمؤمن إلا لغاية وحكمة حميدة كان وجودها أولى من عدمها فى الحكمة الإلهية العامة . وموقف المؤمن منه هو الصبر والدعاء والإنابة إلـــى الله . فمن قصر فى أداء المطلوب منه – وهو الصبر – فسوف يحاسب على تقصيره ، وليس على نزول البلاء به ، قال صلى الله عليه وســـلم (عجبـــا لأمر المؤمن إن أمره كله خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن إن أصابته ضراء صبر فكان خيرا له . وإن أصابته سراء شكر فكان خيرا له[2].

منزلة الدعاء ودوره فى رفع القضاء

وقد جعل الله الدعاء سببا فى كشف الغمة ورفع البـــلاء الـــذى يـــنزل بالمؤمن مما لا دخل له فى تحصيله . والدعاء فى بابه عبادة يحـــــب الله أن يتقرب العبد بها إليه تحقيقا لمعنى الربوبية فى حاجة العباد إلى من يتعـــهدهم ويكشف عنهم ما حل بهم البلاء ، والدعاء يقتضى الإجابة كسائر الأسباب فى قضاء مسبباتها ، وليس علامة أو دليلا على ذلك كما يقول البعض ، كما أنـه ليس عبادة محضة يتقرب بها إلى الله ، ولا أثر له فى حصـــــول المطلـــوب إيجادا أو إعداما ، فالله تعالى قد علق الإجابة على الدعـــاء تعليـــق الســـبب

---

(١) سورة البقرة آية [١٥٥] .

(٢) ورد الحديث في : مسلم (كتاب الزهد) وفي ابن حنبل ٥ /٣٤ .

بالمسبب . قال تعالى : ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [1]، فعلق الإجابة على تقديم الدعاء من المؤمن . وإذا تقدم المؤمن بالدعاء ولم يحصلى له مطلوبة فليس ذلك إعراضا من الله عنه ، بل قد يكون الدعاء غير مستكمل لشروط الإجابة، أو قد يكون مطلوب العبد فى ذلك يتعارض مع الصالح له ، وما عند الله خير مما عنده فيعطيه الله سبحانه ما يراه هو انه الخير والصلاح وقد لا يوافق ذلك هوى العبد أو مطلوبه ، لأن الله سبحانه لا يستجيب إلا بتقديم ما يراه سبحانه أنه خير وأنفع للعبد . قال صلى الله عليه وسلم : ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ، ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث خصال ، إما أن يعجل له دعوته فى الدنيا ، وإما أن يدخر له من الخير مثلها ، وإما أن يصرف عنه من الشر مثلها . قالوا يا رسول الله : إذا نكثر ، قال : الله أكثر[2].وكان عمر بن الخطاب يقول : إنى لا أحمل هم الإجابة وإنما أحمل هم الدعاء . فإذا ألهمت الدعاء فإن الإجابة معه .

موقف الأنبياء من القضاء الكونى :

والواقع الذى أخبر به القرآن يشهد لصحة ذلك . فإن القضاء الكونى كان إذا نزل بنبى من الأنبياء بقصد الاختبار والابتلاء لم يكن للأنبياء سبيل إلا الصبر والتوجه إلى الله بالدعاء ليكشف عنهم ما نزل بهم ، ثم يأخذون فى أسباب ذلك معتمدين على الله ومستعينين به : قال تعالى حاكيا عن نوح وما نزل به وبقومه المؤمنين من البلاء : ﴿ وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ وَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ﴾ [3] وقال تعالى حاكيا عن يونس وهو فى بطن الحوت : ﴿ وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى

---

(١) سورة غافر آية [٦٠].

(٢) ورد الحديث في ابن حنبل ٣ /٤٤٨ .

(٣) سورة آية الصافات : [٧٥- ٧٦].

فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (١).

وقال تعالى عن زكريا : ﴿ وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ ﴾ (٢)
وقال تعالى حاكيا عن أيوب :﴿ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرٍّ ﴾ (٣).

فهؤلاء جميعا نماذج من البشر الذين اصطفاهم الله من خلقه وجعلهم محلا لأثر القضاء الكونى من الابتلاءات ، ووضح القرآن موقفهم إزاء هذا القضاء لنعتبر بهم ونقتدى بسلوكهم . وقال تعالى مخاطبا الرسول فى ذلك : ﴿ أُولَـئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾ (٤).فلم يقص القرآن علينا آثارهم إلا للاعتبار والاقتداء ، وفى جميع مواقفهم مما ينزل بهم من القضاء كانوا يلجأون إلى الله بالدعاء لإيمانهم أن الدعاء سبب فى الإجابة كما أن المعصية سبب فى العقاب .

وقد علمنا القرآن ذلك فى قوله تعالى : ﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ (٥).
فبين سبحانه أنه وحده الذى يكشف السوء ويجيب الداعى إذا دعاه .

(١) سورة الأنبياء آية [٨٧] .
(٢) سورة الأنبياء آية [٨٩] .
(٣) سورة الأنبياء آية [٨٣] .
(٤) سورة الأنعام آية [٩١].
(٥) سورة النمل آية [٦٢] .

والرسول صلى الله عليه وسلم – وهو أعلم الخلق بربه – كان يعلم أن الدعاء هو السبب فى كشف ما ينزل بالمؤمن البلاء . ولقد ضرب لذلك مثلا فى يوم بدر فكان يتضرع إلى الله رافعا يديه إلى السماء حتى كشف عن إبطه ويقول : اللهم نصرك الذى وعدتنا . اللهم نصرك الذى وعدتنا . وعلمه بتحقق النصر لم يمنعه من الاجتهاد فى الأخذ بالأسباب ، وكان الدعاء من جملة تلك الأسباب .

والذى يستقرئ أخبار الأنبياء السابقين فى مواقفهم حين نزل بهم القضاء يستطيع أن يقف على الحقائق التالية :

١ – كان موقفهم هو الإيمان المطلق بأن ما ينزل بهم هو قضاء الله فيهم . فكانوا لا يجزعون لما ينزل بهم من البلاء خيرا كان أو شرا . ضرا أو نفعا على أنه من الله . ويتذرعون بالصبر على ذلك

٢ – التوجه إلى الله بالدعاء باعتبار ذلك سببا مباشرا فى كشف ما نزل من القضاء. فالله هو الذى قضى ذلك وحده ، فكان يتوجه إليه بالرجاء وحده.

٣ –الأخذ فى الأسباب التى نصبها الله فى كونه ، وجعلها سببا فى كشف البلاء وسببا موصلا إلى تحصيل المقصود من ذلك ، فنوح أخذ فى بناء السفينة التى كانت سببا فى نجاته هو ومن معه . وزكريا لم يعتمد على مجرد الدعاء فى أن يرزق بالولد بل أخذ مع ذلك فى الأسباب العادية التى تقضى مباشرة الزوجة لإنجاب ابنه يحيى . وكذلك بقية الأنبياء كانوا يأخذون فى الأسباب معتمدين على الله فى كشف ما نزل بهم من البلاء . وهذا يعنى أنهم لم يتركوا العمل اتكالا على سبق القضاء بما وقع .

٤ – نستطيع أن نفرق فى مسلك الأنبياء إزاء ما نزل بهم من القضاء بين موقفين .

(أ) موقفهم نحو جريان الحكم أزلا بما وقع من القضـــاء . فـــهنا كـــان موقفهم هو الإيمان به، والرضى عنه ، والصبر على ما جرى والتسليم علـــى أنه من الله . وهذا هو الرضا بالقضاء خيره وشره . وهو المطلــــوب مـــن المؤمن .

(ب) موقفهم مما نزل من البلاء سواء كان مرضا او عقما أو فقــــرا أو غير ذلك من أنواع الابتلاءات ، وهنا نجد أن جميع الأنبياء مع إيمانهم بـــأن القضاء قد سبق بذلك . إلا أنهم جميعا كانوا يسلكون مســـالك مختلفـــة فـــى مدافعة ما نزل من البلاء . ويعالجون ما يـــنزل بـــهم بـــالدواء المناســـب ، وبالأسباب الكونية التى وضعها الله لذلك ، وهذا يعنى أنهم كـــانوا يؤمنـــون بوجوب الرضا بما سبق به القضاء . ووجوب مدافعه ما ينزل بهم من آثـــار، فالأول يجب الرضا به ، لأنه من الله والثانى لا يجب الرضى به بل يجـــب مدافعته . ولو كان الرضى بالفقر والمرض والأم مطلوبا لمـــا كـــان علـــى الأنبياء أن يسلكوا فى مدافعته مسالك مختلفة . مع إيمانهم أنه من الله .

وذلك لأن القضاء إذا كان قد سبق بما ينزل من البـــلاء ، فقـــد ســـبق القضاء أيضا بما يدفعه من الدواء ، وإذا كان واجب المؤمن أن يرضى بمـــا سبق به القضاء فمن واجبه أيضا أن يبحث عن العلاج الذى سبق به القضـــاء لكشف ما نزل من البلاء . قال صلى الله عليه وسلم : تداووا فـــإن الله مـــا خلق داء إلا وخلق له دواء(1). وهذا المعنى أكده الرسول فى حديث الرقيـــة . فبين أنها من قدر الله . وحين أمر عمر بن الخطاب أن يفر الناس من مرض الطاعون وسأله بعض الناس : أنفر من قدر الله يا عمر ؟ قال : نعم نفر مـــن قدر الله إلى قدر الله ، وقال صلى الله عليه وسلم : فر من المجذوم فـــرارك

---

(١) ورد الحديث في البخارى (كتاب الطب باب ما أنزل الله داء إلا وأنزل معـــه دواء) ٧/ ١٦٤ .

من الأسد[1]. وفى ذلك دلالة واضحة على ضرورة الإيمان بالقدر . والإيمان بوجوب الأخذ بالأسباب أيضا . لأن الإيمان بـــالقدر هـــو نظـــام التوحيـــد. والإيمان بالأسباب هو نظام الشرع الذى يوصل إلى تحصيل الخـــير النـــافع ودفع الشر الضار .

وهنا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن المعتزلة قد أخطأوا حين ظنـــوا أن الرضى بالقضاء والقدر يستلزم الرضا بكل مقضى ومقدر . مع أنه لا توجـد آية واحدة أو حديث صحيح يدل على وجوب الرضا بكل مقضى ومقـــدر . وفرق كبير بين الرضا بالقضاء السابق والرضا بالمقضى أو البلاء الواقـــع . فالأول واجب والثانى غير واجب . ونتج عن هذا الخطأ عنـــد المعتزلـــة أن قالوا : لما كان الرضا بذلك واجبا والله لا يرضى بالكفر والمعصية وطلـــب منا عدم الرضى بها . دل ذلك على أنها ليست بقضاء الله ، لأنها لو كـــانت بقضائه لوجب الرضى بها وهم فى ذلك لم يفرقوا بين سبق القضاء بالمعصية وبين وقوعها من العبد . والمعصية إذا وقعت فعلا كانت قد سبق بها القضاء الكونى ، وعلم الله ذلك مسبقا . والواجب على العبد ألا يرضى بكل مقضـــى أو مقدر . بل يجب عليه فى ذلك أن يدفع ما نـــزل بـــه القضـــاء بـــالعلاج المناسب. ولا يرضى بالمقضى كونا إلا إذا وافق ما قضاه الله دينـــا . لأنـــه بذلك يوافق ما أمر به وشرعه . فيستغفر الله من ذنبه بالتوبة والأوبـــة إلـــى ربه.

وهنا سؤال يفرض نفسه على الإنسان . إذا كان القضاء الكونى قد سبق بالسعادة لفلان .. والشقاوة لفلان . وأن فلانا سيعصى وسيدخل النار . ونحن نعلم أن القضاء الكونى ضرورى الوقوع حتم تنفيذه . فما هو موقف الإنسان حينئذ ؟ وهل ذلك النوع من القضاء ينال شيئا من العدل الإلهى ؟ .

(١) ورد الحديث في البخارى (كتاب الطب باب الجذام ٧ /١٦٤) .

والإجابة على هذا السؤال تقتضى شيئا من التفصيل الذى نكشـف بـه ما يحيط بهذه المسألة من غموض قد يفهم منـه أن الله جـبر العبـد علـى المعصية ما دام قد قضاها عليه كونا . وهنا نجد أن الله قد تفضل على عباده بأنواع مختلفة من الهداية العامة التى لا بد منها لإقامة الحجة على العبـاد . ونجد القرآن يبين لنا مراتب الهداية التى خص بها من يشاء من عباده ونجـد حديث القرآن عن التوفيق والخذلان والهداية والضلال . وكل هذا يتبين لنـا إذا وقفنا على مراتب الهداية فى القرآن وكيفية توزيعها على العباد .

معانى الهداية فى كتاب الله

يسبق إلى إفهام كثير من الناس أن الله سبحانه لو اختص بعض عبـاده بأنواع من الفضل فقد حرم غيرهم منها ومنعهم حقا من حقوقهم . فإذا اختار نبيا فيعترض عليه البعض قائلا ﴿ **وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ** ﴾ [الزخرف : ٣١] وإذا اختص بعض عباده بـأنواع مـن رحمته كالهداية مثلا ، فقد يحتج بعض الناس بـأن الله منـع الـهدى عنـه واختص بها غيره . وكأن الله إذا هدى أحدا فقد أضل غيره عن سبيل الـهدى ؛ وهذا مصدر خطا كبير فى فهم مسألة سبق القضاء بالهدايـة والضـلال . والقرآن يوضح لنا ما فى هذه القضية من لبس حين نعرف أن الهداية الواردة فى القرآن على أنواع ثلاثة .

النوع الأول : هداية عامة لجميع الكائنات ، فالله هدى كل نفس إلى مـا يصلح شأنها وفطرها على جلب النافع ودفع الضار عنها . وهذه أعم مراتـب الهداية هداية الحيوان بفطرته إلى ما يصلح معاشه ويدفع عنه مـا يسـوء . والعقل فى الإنسان أحد مظاهر هذه الفطرة التى يشترك فيها مع بقية الكائنات الأخرى . قال تعالى : ﴿ **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** ﴾ [الشمس : ٧] ﴿ **الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى** ﴾ [الأعلى : ٢-٣]

وهذه الهداية تقترن بخلق الكائن فى ابتداء أمره وحياته فهدى الطفل إلى التقام ثدى أمه ، وهدى الحيوان والطير وغيرهما إلى جلب النافع ودفع الضار . وهذه الهداية الفطرية قد قادت كل كائن خلقه الله إلى الاعتراف بربه وذكره وتسبيحه . قال تعالى : ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَه وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الإسراء : ٤٤] وهذه الهداية تقترن فى القرآن كثيرا بالخلق للدلالة على أنه الخالق . ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ، قال الحسن وقتاده : أعطى كل شئ صلاحه من الخلق لما يصلح به لما خلق له وهداه إلى ذلك .

فالهداية دائما تقترن بنعمة الخلق لأن الخلق إعطاء الوجود العينى للأشياء، والهداية إعطاء الوجود الذهنى والعلمى . فهذا خلقه ... وهذا هداه ، وكلها هداية عامة وإعطاء تام فما خلقه الله ، هدايته ذاتية فيه وليست خارجة عنه .

النوع الثانى : هداية البيان والإرشاد والتعليم . وهذا النوع هو وظيفة الرسل والكتب المنزلة من السماء . وهو خاص بالمكلفين فقط ، وهذه الهداية هى التى أثبتها الله لرسوله بقوله : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [(١)]. وهى أخص من التى قبلها ، وبها تقوم حجة الله على عباده فلا يعذب أحدا من خلقه إلا بعد أن يقيم الحجة عليه بأنه هداه وبين له طريق الغى من الرشاد قال تعالى : ﴿ مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [(٢)]....وحتى لا يقول أحد :﴿لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾ والله تعالى لم يحل بين أحد من خلقه وبين هذه الهداية بل خلى بينهم وبينها

(١) سورة الشورى آية [٥٢] .

(٢) سورة الإسراء آية [١٥].

ومنحهم أدوات تقبلها عن الرسل ووسائل الاستفادة بها من العقل والفطـــرة ، وأقام لهم بذلك أسباب الهداية ظاهرة وباطنة ، ومن حرم من خلقـــه بعـــض الأدوات أو الوسائل كزوال العقل أو الصغر أو المرض فقد حط عنـــه مـــن التكاليف والأوامر الشرعية بحسب ما حرمه من ذلك، قال تعـــالى:﴿ لَيْـسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ ﴾ (١).

وقال صلى الله عليه وسلم : رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ . وعن الصبى حتى يبلغ . وعن المجنون حتى يفيق (٢) كمـــا اتفـــق رجـــال الأصول على أنه (إذا أخذ ما وهب فقد سقط ما وجب) .

وهذه الهداية هى مصدر التكليف ومناطه وبها تقـــوم الحجـــة وتكـــون المساءلة بالثواب والعقاب . وهى تستلزم الاهتداء أو التوفيق مـــن العبـــاد . بدليل أن بعض الناس آمن بدعوة الرسل وبعضهم كفر بها ولكنها سبب فـــى الاهتداء ، وحصول السبب

ليس كافيا فى وجود مسببه لأنه قد يكون هناك ما يمنع ذلك إمـــا لعـــدم كمال السبب ، أو لعدم صلاحية القابل للأثر . كأن يطرأ عليـــه مـــا يفســـده ويغير حاله .

والسبب هنا لا يجوز القول بعدم كماله لأنه من جهة الله سبحانه ، فـــهو قد بعث الرسل وأنزل الكتب ، والرسل قد بلغت أممها ووضحت لهم ســـبيل الرشاد فلا نقص فى السبب إذن . وإنما لم ينتفع العبد بما جاء به الرسول لما طرأ عليه من فساد فطرته وطغيان مادته فلم يلتفت إلى هدى الرســـل ولـــم

---

(١) سورة النور آية [٦١] .

(٢) ورد الحديث في مواضع كثيرة من البخارى في كتاب الحدود والطلاق ابـــن حنبـــل ٦/ ١٦٤ .

يستفد مما جاءوا به . فالقصور فى المحل القابل للأثر وهو الإنسان وليس فى نقص السبب . قال تعالى ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى ﴾ [1] فإن الله هداهم بإرسال الرسول إليهم فلم يهتدوا بما جاء به فأضلهم الله عقوبة على ترك الاهتداء بما جاء به الرسول . وهذا شأن الله فى كل نعمة أنعم بها على عباده إذا كفروا بها فإنه يسلبها منهم بعد أن كانت حظا لهم ، لأن الله (لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) وهذه النقطة ستزداد إيضاحا عند تفسيرنا لحدوث الشر فى العالم . ولكن يطرأ هنا سؤال آخر هو : إذا كان الله قضى على بعض الناس بالمعصية فكيف تقوم عليه الحجة بالرسالة إذا كان لا يستفيد منها .

وهنا يجب التنبيه إلى التفرقة بين ما هو من الله ، وما هو من الإنسان ، فالله قد أكمل الإنسان ومنحه أدوات الاهتداء وبعث إليه من يهديه إليه وخلى بينه وبين الرسل ولم يحل بينه وبين ما يهديه . وإذا حرمه بعض الأدوات فإنه يسقط عنه من التكليف بحسبها، وأقام لهم أسباب الهداية ظاهرا وباطنا ، وهذا هو حجة الله على عباده فلم يمنع أحدا شيئا من ذلك ولن يحاسب أحدا من خلقه ما لم تقم عليه الحجة بكل ذلك . والقرآن قد قص علينا ما كان من الأمم التى أرسل الله إليها رسلا فلم تستفد بهديهم فقال تعالى يصف حالهم فى نار جهنم : ﴿ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [2] فالذى حدث من الله هو الهداية ولكن كان من العبد التكذيب والضلال ، فكان فى مقدور العبد أن يتبع الرسول ويؤمن بما جاء به وليس ذلك شيئا خارجا عن قدرته أو فوق طاقته . نعم . فى مثل هذه الحالة لن يخلى الله بين العبد

---

(١) سورة فصلت آية [١٧] .

(٢) سورة الملك آية [٨] .

ونفسه والنفس بطبعها أمارة بالسوء ، إلا ما رحم ربـــى . فــإذا وكــل الله الإنسان إلى نفسه قادته إلى الهلاك وهو بذلك يكون قد قطع عنه توفيقه ولـــم يرد الله أن يعينه على نفسه ليقبل بقلبه على الله . قال تعالى : ﴿ **وَلَكِنَّ اللَّـــهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ** ﴾ [1] وهو سبحانه وتعالى إذا فعل ذلك بأحد من خلقه فليس ظالما له . لأنه لـــم يمنعه من الدلالة أو البيان وهذا فى مقدور العبد فعله ولكن حرمـــه التوفيـــق والسداد حين أعرض١ لعبد عن هدى الرسول عدلا منه فى خلقه .

النوع الثالث : هداية التوفيق والسداد والإلهام وخلق الدواعـــى للخـــير والهداية ، وإيجاد المشيئة المستلزمة للفعل وهذه المرتبة أخص أنواع الهدايـــة لأنها لا تكون إلا لمن قضى الله له بالسعادة فعلا .

وهذا النوع من الهداية يستلزم أمرين :

أحدهما : فعل الرب تعالى وهو الهدى بخلق الداعية فى القلب إلى الفعل والمشيئة له .

الثانى : فعل العبد وهو الاهتداء . وهو أثر للفعل الأول الـــهدى قـــال تعالى : ﴿ **قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ** ﴾ [2]ولا سبيل إلى وجود الأثر الذى هـــو الاهتداء من العبد إلا بعد وجود المؤثر الذى هو الهداية من الله فإذا لم يحصل فعل الله لم يحصل فعل العبد .

---

(١) سورة الحجرات آيـــة [٧] .

(٢) سورة آل عمران آية [٧٣] .

وهذا النوع من الهداية لا يقدر عليه أحد إلا الله سبحانه ، ولقد نفى القرآن هذا النوع عن الرسول لأنه ليس من وظيفته . قال تعال : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ (1) .

قال أهل الجنة : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَـذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ (2).

وهذا النوع من الهداية لا يعطيه الله للناس بلا سبب يتقدم به العبد بين يدى الله ، وإنما (يهدى به الله من أتبع رضوانه سبل السلام) فاتباع النوع الثانى (هداية الرسول) هو شرط فى حصول هذه الهداية الخاصة بالقلب ، قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾ (3)والأمر فى ذلك كما يشاهده الإنسان فى عالم الشهادة ، فإن من يتقرب إليك ويأتمر بأمرك ونهيك ويكون حيث تريد أن يكون فإنك ولا شك تنزله مكانة أسمى وأرفع من غيره الذى لم يأتمر بأمرك ولا نهيك . بل كان حيث تريد ألا يكون .

وهذا النوع من الهداية هو الذى نفاه القرآن عن الظالمين والفاسقين والكذابين والمسرف المرتاب .. وكل آية فى القرآن وردت فى نفى الهدى فيجب حمله على هذا النوع لأن هداية البيان والدلالة لم يمنعها الله أحدا من خلقه لأنها عامة فيهم .

أما هذا النوع (هداية القلب) فهو فضله يختص به من يشاء من عباده ، ولا حرج فى ذلك.

---

(1) سورة القصص آية [٥٦] .

(2) سورة الأعراف آية [٤٢] .

(3) سورة محمد آية [١٨] .

وهذا النوع هو الذى أنكرته المعتزلة وقالت أن العدل يقضى بالتسوية بين العباد فى كل شئ . وتجعل آيات القرآن فى ذلك النوع من المتشابه ، وتتأوله على تأويلات باطلة لا سند لها من اللغة أو العقل . كأن يقولوا المراد بذلك تسمية من يشاء مهتديا أو ضالا . وليس فى لغة العرب أن قوله تعالى ليس عليك هداهم أو أنك لا تهدى من أحببت على معنى ليس عليك تسميتهم ، أو إنك لا تسمى من تشاء مهتديا ولكن الله يسمى من يشاء وهذا بلا شك تأويل فاسد لا سند له .

ولا ينال من العدل الإلهى شئ إذا اختص الله بهذا النوع من الهداية من تقرب إليه من عباده وحرمه من حاد عن سبيله . فهو فضله يؤتيه من يشاء ، ويمنعه من يشاء وإنما ينال من العدل الإلهى لو حرم أحدا من الهداية العامة ثم حاسبه على أمره ونهيه ، والواجب فى ذلك أن يعرف أن الله جعل الهداية العامة مقدمة لنيل الخاصة أو الحرمان منها . فهو قد تفضل على الجميع بالهداية العامة ، واختص من اهتدى بها بالهداية الخاصة ، وكانت جزاء من الله على الهداية تحقيقا لقوله تعالى : ﴿ **وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى** ﴾ [مريم : ٧٦] والظلم يكون إذا منح هذه الهداية من ليس أهلا لها ولا مستحقا إياها :

والله سبحانه وتعالى هو الذى يخلق فى قلب العبد الدواعى والمشيئة إلى الفعل الحسن ، فيترجح عنده العمل على الترك قال تعالى : ﴿ **وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ** ﴾ [الحجرات : ٧] وهذا الفعل الإلهى من خلق الداعية وإيجاد المشيئة ليس حقا مكتسبا على الله لعباده ، ولكنه تفضل منه ورحمة ، وصاحب الفضل يتصرف فيه كيف يشاء ، ويختص به من يشاء من عباده ، ويمنعه من يشاء. وهو سبب تام يلزم عنه أثره بالضرورة وهو ترجيح جانب الفعل على

الترك. ولو منع الله هذا الفضل أحدا من خلقه فإنه بذلك يخلى بين العبد ونفسه .

والنفس بطبيعتها حية متحركة . وسريعة التحرك لأن الحركة والتحول من لوازم كونها نفسا ، فإذا لم يحركها صاحبها نحو الخير حركته هى نحو الشر ، فيترك فعل الخير لأن الله قد خلى بينه وبين نفسه ، وينشأ عن تركه فعل الخير أن يتجه إلى فعل الشر عقوبة له على تركه لفعل الخير (وجزاء سيئة سيئة مثلها) فيحاسب على فعل الشر الذى فعله هو باختياره وقدرته الكاملة ويكون دور القضاء هنا أنه خلى بين العبد ونفسه لسبب تقدم به العبد . ولا شك أن هذا لا يعد ظلما ولا قهرا لأن الله إذا منع فضله لا يكون بذلك ظالما ، بل الظلم يكون بوضع الفضل فى غير موضعه . وقد علم الله أزلا أن العبد الذى يحرم من فضل الله ليس أهلا له فمنعه عنه عدلا وحكمة : وتكون نفس الإنسان هى التى صدته عن تقبل الخير ، وقادته إلى سبيل الغى ، والإنسان بذلك يكون قد عرض عليه الهدى فأبى ، كما قال سبحانه ﴿ **وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** ﴾[فصلت : ١٧] ، ومن هنا قال صلى الله عليه وسلم (الخير بيديك والشر ليس إليك) [١]وكان يقول فى دعائه (اللهم آت نفسى تقواها وزكها فأنت خير من زكاها . أنت وليها ومولاها) لأنه كان يعلم أن النفس ما لم يعصمها الله فإنها أمارة بالسوء ، فكان يدعو الله أن لا يمنعه فضله وألا يدعه إلى نفسه طرفة عين .

---

(١) ورد الحديث في مسلم ٢ /١٨٥ (كتاب الصلاة – باب الدعاء) وذكره ابن حنبل في السند ٢ /١٣٤ ط دار المعارف .

وهنا سؤال لا بد من طرحه : لماذا خلق الله النفس على هذا النحـــو الذى لو خلاها وصاحبها لتحركت به حركة يلزم عنها الشر ؟

وهذا السؤال هو الذى اعترضت به الملائكة على خلافة الإنســان فــى الأرض واختصاصه بذلك دون بقية الكائنات فقــالت : ﴿ وَإِذْ قَــالَ رَبُّــكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَــن يُفْسِــدُ فِيــهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُــونَ﴾ [البقرة : ٣٠] والله سبحانه قد خلــق الإنســان كمــا أخــبر فــى كتابــه : ﴿ إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج : ١٩-٢٠] (خلق الإنسان عجولا) والعجلة والهلع مــن لــوازم الإنسان ، ويلزم عنهما أمور قد يشوبها شئ من الشر ، وإنما خلق الإنســان على هذه الحالة ليتحقق من خلقه معنى معينا أشــار إليــه القــرآن بقولــه: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ فــالله قد خلق الإنسان ليبتليه، والابتلاء له مستلزمات وخصائص كما أن له أشكالا ومظاهر، وهو أنواع ودرجات ، ولقد أشار القرآن إلى هذه الحقيقة الهامــة التى قد تفسر لنا هذا السر الغامض فى كثير من آياته وفى مناسبات مختلفة ، فهو خلق السموات والأرض وما بينهما ليبتلى الإنسان بما فيهما من مظــاهر النعمة والترف، لينظر الإنسان هل يحسن شكر النعمة أم يجحدها . قال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُــهُ عَلَــى الْمَاء لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ (١):

---

(١) سورة هود آية [٧] .

ثم جعل تعاقب الليل والنهار وبناء الإنسان وتقلب نوعه بيـــن المـــوت والحياة تحقيقا لمعنى الابتلاء ﴿ **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا** ﴾ (١).

والله قد وهب الإنسان القدرة التى يستطيع بها أن يفعـــل الخـــير كمـــا يستطيع أن يفعل الشر ليبتليه بذلك ﴿ **وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً** ﴾(٢).

والقرآن قد بين لنا أن الابتلاء كان – ولا يزال – هدفا مقصودا من كلما ينزل بالعبد من ألوان القضاء وأحكامه . سواء كان للعبد أثر فى ذلـك أم لا . ولو علم العبد أنه لو خلى ونفسه وحرم العون الإلهى فإنه بلا شك محكــــوم عليه بالفشل فى تجربة الابتلاء فيظل مشدود الوثاق بربه ملتجئا إليه طالبـــا عونه .

وما دامت الغاية من خلق الإنسان هى الابتلاء ، فإن الله قد خلقه علـــى نحو معين يتناسب مع تحقيق الهدف الذى خلق لأجله ، وجعله على أفضــل نحو من الوجود المناسب لتحقيق هذا الهدف . فلم يشـأ أن يجعلـه ملكـا لا علاقة له بالمادة ، ولم يشأ أن يجعله مادة خالصة لا روح فيها . بل قضـــى الله سبحانه وتعالى أن يجعله مزيجا من العالمين الروحى والمادى ، وزاوج بينهما فى وجوده الحسى لأن هذا هو أفضل نحو من الوجود المناسب لتحقيق معنى الابتلاء ، وامتزاج المادة والروح فى الإنسان جعـــل حيـــاة الإنســـان صالحة للابتلاء بما يشاء الله . وكانت حياة الإنســان نوعـا مــن التفـاعل والصراع بين مطالب المادة ومطالب الروح . وقد انعكس أثر هذا الصـــراع على سلوك الإنسان الفرد وعلى علاقته بالله والناس ، فى كل هذا يتحقق نوع معين من أنواع الابتلاء حيث يسعى كل جانب من المادة والروح إلى تحقيق

(١) سورة هود آية [٧] .

(٢) سورة الأنبياء آية [٢٥] .

سيطرته على اتجاهات الإنسان فى سلوكه وعلاقته بغيره ، فتكون معاملتـــه مع الناس ومع الله تلبية لمطالب جانب معين منهما حسب قوته فـــى التـــأثير والغلبة قال تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (1) فهل يتجه الإنسان إلى إشباع جانبه المادى أو الروحى ، هل يرقـــى بنفسه أو يتسفل بها ، هل يشكر أم يكفر ، وتفاوت حياة الناس بيـــن الفقـــر والغنى والصحة والمرض ، والرفعة والخسة يـــهدف إلـــى تحقيـــق معنـــى الابتـــلاء ، قال تعـــالى : ﴿ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولواْ أَهَـؤُلاء مَنَّ اللّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ﴾ ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُمْ﴾ (2).

وهلاك الأمم وتعاقبها أمة بعد أمة لينظر الخالف منها إلى ما كان عليـه السالف ليعتبر بما كان منها ، وهذا يقصه القرآن علينا ليعتبر المسلمون بمـــا فى ذلك من الابتلاء لينظر كيف يعلمون ، قال تعالى : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْدِهِم لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ (3) .

والله سبحانه كان – ولا يزال – قادرا على أن يجعل الناس كلهم أمـــة واحدة على الإسلام ، أو على الصحة والغنى ، والجاه والرياسة ، ولكن شاء الله أن يجعلهم كذلك ليحقق فيهم معنى الابتلاء قال تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاء اللّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ ﴾(4) .

---

(1) سورة الكهف آية [٢] .

(2) سورة الأنعام آية [١٦٥] .

(3) سورة يونس آية [١٤] .

(4) سورة المائدة آية [٤٨] .

بل إن إخباره عن بعض غيوبه ليعلم بذلك من يؤمن بها ويصدق ممن يكفر ويجحد بالله ، كان يقصد به تحقيق معنى الابتلاء : قال تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا ﴾ (١) ولو أخذت أسطر هنا ما جاء في القرآن حول قضية الابتلاء للإنسان بكل ما في الكون من مظاهر الحياة وبحياة الإنسان نفسه لخرجت في ذلك عن حد القصد . ولكن يكفي أن أشير هنا إلى أن القرآن قد لفت أنظارنا في غير موضع وفي غير مناسبة إلى أن الإنسان خلق للابتلاء ، وينبغي ألا ينظر إلى معنى الابتلاء نظرة تشاؤمية لأن العكس هو الصحيح . فإن الله ما أجرى على عبده قضاءه إلا ليرفع به درجة أو يحط عنه به سيئة ، وليست كل أنواع الابتلاء تكون بالآلام أو الأمراض . بل قد يبتلي الله بالصحة كما يبتلي بالمرض ويبتلي بالغنى كما يبتلي بالفقر ، ويبتلي بالجاه والسلطة كما يبتلي بأضدادها . وفي الأثر : إن من عبادي من لا يصلح حاله إلا الغنى ، ولو أفقرته لفسد حاله ، وإن من عبادي من لا يصلح حاله إلا الفقر ، ولو أغنيته لفسد حاله . فالله يعطي كل عبد ما يناسب تجربته في الابتلاء ﴿ فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ ﴾ (٢).

وينبغي أن يعلم هنا أن الله لا يبتدئ عباده بالابتلاء ، وإنما يبتدئهم بالفضل والإحسان ، فالوجود خير من العدم وحفظ الحياة والهداية بالرسل والكتب وحسن الخلقة والصورة كل ذلك فضل منه ونعمة ولكنه في الوقت نفسه يهب الإنسان هذا العطاء بدون سبب تقدم به العبد بين يدي ربه ويقصد

---

(١) سورة المدثر آية [٣١] .

(٢) سورة الفجر آية [١٥، ١٦] .

به معنى من معانى الابتلاء . ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (1)فهذا قانون عام يحدد علاقة الله بعباده وهو سبحانه لا يزيد العبد إلا بما هو خير له وصلاح لأمره .

وهذا النوع من القضاء الذى يحدث فيه نوع من مشاركة الإنسان يكون فعل الإنسان نفسه مقدمة وسببا مهيأ لنزول القضاء به ، وما جرى به القضاء هو النتيجة التى يسببها فعل الإنسان ، فمن أعرض عن الهداية لا يستحق أن يحظى بالفضل الإلهى أو يختصه الله به ، بل يكون إعراضه عن الهداية سببا مرجحا لمنع الفضل الإلهى عنه ، ويكون هو السبب فيما حل به من ألوان القضاء ، والله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون .

وقد ظن المعتزلة أن الله لو جاز أن يختص أحدا من خلقه بفضله دون البعض فقد حابى ذلك المخلوق وظلم الآخرين ، لأن العدل الإلهى عندهم يقتضى التسوية بين العباد فى كل شئ ، ولا شك أن الله قد سوى بين جميع خلقه ابتداء فى الهداية العامة حيث وهب العقل وأرسل الرسل وأنزل الكتب ، ولم يختص بذلك أحدا دون الآخر والاختلاف إنما حصل بين الناس لأن بعضهم قد فضل الهداية ، وبعضهم فضل الغواية ، والعقل والمنطق يقرر أن التسوية بين هذين النوعين يعد ظلما لأنها تسوية بين المختلفين ، والتسوية فى الفضل والنعمة لا تكون إلا بين متماثلين لا بين مختلفين ، والقضاء قد جرى بأن من أعرض عن ذكرى ﴿ فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (2) وجرى أيضا بأن ﴿ وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى ﴾ (3)

---

(1) سور إبراهيم آية [٧] .

(2) سورة طه آية [١٧٤] .

(3) سورة مريم آية [٧٦] .

والله يقول : ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ [1]﴿فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾ [2]ولا يصح فى منطق العقل أن يماثل الله بين الطائع والعاصى ، فلا يماثل بين المختلفين كما لا يفرق بين المتماثلين ، والظلم إنما يتصور لو أجبر الله العبد على المعصية وحمله عليها كرها . ولكن القضاء إنما سجل اختيار العبد للمعصية حينما شرع فى الأخذ بأسبابها ، وقد كان فى مقدوره ألا يشرع فى الأخذ بها وأن يأخذ بأسباب الهداية .

---

(١) سورة الصف آية [٥] .

(٢) سورة الليل آية [٤- ٧].

معنى الحسنة والسيئة

فى كتاب الله

ويحتج المعتزلة على رأيهم فى أن الله لا يقضى المعصية على العبد بقوله تعالى : ﴿ **مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ** ﴾ (1) ويقولون أن الله قضى الطاعة لأنها خير ، ولم يقض المعصية لأنها شر ، وإنما هى من قضاء الإنسان لنفسه . وظنوا أن الحسنة والسيئة فى الآية المذكورة المراد بها الطاعة والمعصية فتكون الحسنة من الله خلقا وقضاء والسيئة من العبد خلقا وقضاء ، وقالوا : لو قضى الله السيئة على العبد لكان الله شريرا يريد الشر بعباده . والله تعالى منزه عن ذلك ... فوجب ألا يتعلق القضاء إلا بالحسنة فقط . كما احتج الأشاعرة بالآية نفسها على أن الطاعة والمعصية من الله خلقا وإيجادا وليس للعبد أثر فى كل ما يأتيه من طاعة أو معصية ، وقد أخطأ الفريقان فى الآية من وجهين :

الوجه الأول : أنهم فسروا الحسنة والسيئة فى الآية بالطاعة والمعصية. وليس الأمر كذلك . بل المراد بالحسنة والسيئة هنا النعم والمصائب التى تصيب العباد ولا دخل لهم فيها . ولفظ الحسنة والسيئة قد استعمل القرآن كلا منهما فى النعم والمصائب كثيرا قال تعالى ﴿ **إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَا** ﴾ (2) ﴿ **إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُواْ قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِن قَبْلُ وَيَتَوَلَّواْ وَّهُمْ فَرِحُونَ** ﴾ (3)﴿**فَإِذَا**

---

(1) سورة النساء آية [79] .

(2) سورة آل عمران آية [120] .

(3) سورة التوبة آية [50] .

جَاءتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَـذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى وَمَن مَّعَهُ ﴾ [1]

فلفظ الحسنة والسيئة فى كل هذه الآيات يراد به النعم والمصائب التى تنزل بالعباد كالنماء فى الزرع والسعة فى الرزق والصحة والولد . أو القحط والفقر والمرض . والآية التى يستدل بها الطرفان لفظ الحسنة والسيئة فيها يراد به نزول المطر ونماء الزرع وما جاء على شاكلته من القضاء الكونى الذى يصيب المرء بدون اختياره ، ولذلك نجد القرآن قد عبر عن ذلك بقوله (إن تصبك وإن تصبكم) ليشعر أن الذى أصاب المرء من ذلك بغير اختياره . وهذا يخالف ورود الحسنة والسيئة بمعنى الطاعة والمعصية فإن القرآن قد عبر عنها بألفاظ تدل على الاختيار والإرادة من العبد ، قال تعالى : **﴿ مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا ﴾** [2]. **﴿ مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا ﴾** [3].

فالحسنات والسيئات هنا هى الطاعة المعصية من أفعال العباد المتعلقة باختيارهم وإرادتهم . ولذلك كان تعبير القرآن عنها بلفظ (من جاء) الذى يشعر بالاختيار والإرادة .

الوجه الثانى : أن القرآن قد فرق فى هذه الآية بين الحسنة والسيئة ، فجعل الحسنة من الله والسيئة من العبد . وهذا ينقض ما ذهب إليه الفريقان ، فالمعتزلة جعلوا الحسنة والسيئة كلاهما من العبد بدون تفريق بينهما . والأشاعرة جعلوا الحسنة والسيئة كلهما من الله بدون تفريق بينهما ، فالآية

---

(١) سورة الأعراف آية [١٣١] .

(٢) سورة الأنعام آية [١٦٠] .

(٣) سورة النمل آية [٨٩] .

ليست حجة للمعتزلة ولا للأشاعرة بل هى حجة على الطرفين كل فيما يذهب إليه .

وسبب نزول الآية يوضح لنا أن الحسنة والسيئة فى الآية يـــراد بـــهما النعم والمصائب وليس الطاعة والمعصيـــة . فلقـــد روى أن جماعـــة مـــن المنافقين نكصوا عن الخروج للجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هربا من لقاء العدو وحذرا من الموت فنزل فى حقهم عدة آيات من سورة النســـاء تكشف موقفهم للرسول وتين لهم أنهم لن ينفعهم الفرار من الموت أو القتـــل قال تعالى: . ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ . قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ ﴾ (١).. ثـــم أخذت الآيات تكشف عن أحوال هؤلاء المنافقين ، فقد كانوا إذا نزل بهم مطر أنبت زرعهم وأجرى ضرعهم ووسع رزقهم أو حل بهم ما يسر ، قـــالوا إن هذا من الله ، وإذا حلت بهم سنون عجاف ، فلا مطر ولا زرع ولا ضـــرع قالوا هذا من شؤم محمد وشؤم دينه . فنزلت الآيات تقول . ﴿ وَإِن تُصِبْـــهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـــذِهِ مِنْ عِندِ اللّهِ ﴾ [النساء : ٧٨] فإن ما ينزل بهم مـــن خير أو ضر هو من عند الله وليس من شؤم محمد ولا دين محمد . .

ثم أخذت الآية تخاطب الرسول باعتباره قائد الركب فإذا كـــان الحكـــم يجرى عليه بما تنطق به الآية . فإنه يجرى على غيره من باب أولى . قـــال تعالى : ﴿ مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ [النساء : ٧٩] لأن الإنسان هو الذى يتسبب فيما يحل به من ألـــوان الضـــر وصنوف الكرب . وإذا كان ما ينزل بالرسول من السيئات فمن نفسه فغـــيره من هؤلاء أولى . وهذا يبين لهم أن الذى حل بهم من سنين عجاف لم يكـــن ظلما أو عبثا ، وإنما كان ذلك ﴿ وَلِيَبْتَلِيَ اللّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَـــا

---

(١) النساء آية [٧٨] .

فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ ليظهر من صدق الله فى إيمانه ممن يعبد الله على حرف فالآية نزلت فى واقعة معينة ليكشف للمنافقين أن ما يصيبهم من النعم والمصائب هى من عند الله وليست من عند محمد ، وأن محمدا نفسه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ، ثم وضحت الآيات بعد ذلك أن الحسنة من الله فضلا وإحسانا وإن السيئة كانت منه عدلا وحسابا ، فهى لم تقع منه ابتداء بل كانت عقوبة منه على فعل سابق من العبد كما قال سبحانه . ﴿ وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [1] .

وإذا كان هذا هو شأن الله مع العبد فى النعم والمصائب ، فإن القرآن قد وضح لنا أن المعصية إذا وقعت من العبد فليس ذلك إلا من فعل نفسه ولسبب تقدم يكون مستلزما لها ، لأن الإنسان لا يشتغل قلبه بالمعصية إلا إذا كان فارغا من الاشتغال بالطاعة والهداية ، وكون القلب فارغا من معنى الطاعة والهداية يعد معصية يستحق العقوبة عليها لأن فراغ القلب من الاشتغال بالطاعة جعله مهيأ للاشتغال بالمعصية ، فيجئ فعله المعصية نتيجة لازمة لفراغ قلبه من الاشتغال بالهداية ، وفى نفس الوقت تكون المعصية عقوبة على تركه الاشتغال بأسباب الهداية فتكون من الجزاء السئ على العمل السئ وذلك كما قال سبحانه (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وكذلك الحسنة فإنها تكون من العبد جزاء وفاقا على فعل حسنة سابقة ، فتكون عملا حسنا جزاء على عمل حسن وهو نعمة الله للعبد (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى) (يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) فالطاعة من الله والمعصية من العبد ، وكلما ازداد العبد تقربا إلى الله يزيده الله من أنواع هذا الجزاء الدنيوى بفعل الطاعة الذى هو مقدمة للجزاء الأخروى بالجنة ، وكذلك كلما يزداد المرء

---

(1) انظر تفسير ابن تيمية ١٤/ ١٣٢-٣٢٦ ، رسالة الحسنة والسيئة ٢٠ شفاء العليل لابن القيم ٢٢١-٢٢٤ .

بعدا عن الله تزداد له العقوبة من ارتكاب المعاصى ليكون ذلك مقدمة للعقاب الأخروى بالنار . فالجزاء من جنس العمل .

وحين يهمل المرء نفسه فلا يشتغل بما ينفع ويصلح نفسه فإن الجـــزاء العدل من الله هو الإهمال (نسوا الله فأنساهم أنفسهم) فإن النفس إذا أصبحت خالية من أسباب الهداية لا بد أن تشتغل بأسباب المعاصى ، لأنـــها إذا لـــم تشتغل بما ينفع فلا بد أن تشتغل بما يضر ، وهذا من طبيعة كونها نفســـا) وعقوبة الله للعبد فى الآخرة إنما تكون على فعل السيئات التى ارتكبها فـــى الدنيا ، وفعل العبد للسيئات كان عقوبة له فى الدنيا على إهماله الأخذ بأسباب الهادية وتركه فعل الواجبات فيكون قد اجتمع على العبد نوعان من العقوبة :

١ – نوع وقع منه فى الدنيا . وهو ارتكاب المعصية . وهو باختيـــاره وذلك لفراغ قلبه عن الاشتغال بالطاعة .

٢ – نوع وقع به فى الآخرة وهو عقاب الله له على فعـــل الســـيئات ، وكلا النوعين إنما وقعا بسبب تركه الاهتداء بما هداه الله به . لأن الله قد هداه فلم يهتد ولهذا كان صلى صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يتعوذ من شر النفـــس بقوله (نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا) [١] .

ويقع المعتزلة فى خطأ آخر حين يقولون أو جاز أن يقضى الله الشر أو المعصية لكان شريرا . لأنه لا شك أن الله خالق كل شئ وكل ما وقع فـــى الأرض فإن الله قد قضاه كونا وإيجادا سواء فى ذلـــك الطاعـــة والمعصيـــة الإيمان والكفر . والله تعالى قد خلق الأكل والشرب والمشى فى العباد وقدره عليهم ، وقضاه قضاء كونيا ، ولا يصح أن يقال أنه تعالى آكـــل وشـــارب

---

(١) ورد الحديث في نص خطبة الوداع لرسول الله صلى الله عليه وسلم . انظر ابن حنبل ٢٧١/٥ دار المعارف .

وماش لأنه قد خلق الأكل والشرب والمشى فليس يتصف سبحانه بما خلق فى عباده بل يتصف بما خلقه هو من أفعال نفسه . وهنا يجب التفرقة بين نوعين من الأفعال التالية ..

١ – **النوع الأول :** فعل مخلوق لله ، منفصل عنه ، قائم بمخلوقاته ، وذلك كالأكل والشرب والمشى والطاعة والمعصية وغيرها . فإن هذه الأفعال مخلوقة ومقدرة ومقضية لله . ولا يلزم من خلقه لها اتصافه بها . بل يتصف بها من قامت به ومن فعلها بقدرته واختياره وهو العبد .

٢ – **النوع الثانى :** نفس فعله تعالى القائم به كالخلق ، والرزق ، والإحياء ، والإماتة فالأول مفعول له منفصل عنه . والثانى فعل له قائم به والأول يتصف به من وقع منه الفعل وقام به ، وليس من قضاءه عليه وقدره له وخلقه والثانى يتصف به من فعله وقام به . فيقال هو المحيى المميت ولا يقال هو الآكل الشارب .

والتفرقة هنا ضرورية بين نفس فعله القائم به ومفعوله القائم بغيره ، وعدم التفرقة بين هذين النوعين من الأفعال قد أوقع المعتزلة فى لبس حيث ظنوا أن كل ما خلقه الله وقضاه يصح أن يوصف به . وهذا خطأ كبير ، لأن الله لا يوصف بأفعال عباده وإن كان قد قضاها عليهم وإنما يوصف بفعل نفسه القائم به .

الحسنة من الله والسيئة من العبد

ومهما يكن من شئ فالحسنة تنسب إلى الله تعالى سواء فسرناها بالعمل الصالح أو بالنعمة والرخاء ، والسيئة تنسب إلى العبد لأنها كانت بسببه ولما صح أنه السبب فى وقوعها وإحداثها صح نسبتها إليه كما فى الآية الكريمة سواء كانت السيئة معصية أم كانت من قبيل المحن والمصائب ، فإن العبد

هو السبب فيها وإذا كان الله قد قضاها وكتبها فليس فى ذلك جبر ولا إلـــزام للعبد بها ، وإنما هو تسجيل لما يقع منه بناء على العلم السابق بما ســـيفعله العبد من أسباب تؤدى إليها .

والآية السابقة توقفنا على سؤال لا بد منه وهـــو . إذا كـــانت الطاعـــة والمعصية أو النعم والمصائب مقدرة فلماذا فرق الله بينهما فأسند الحسنة إليه سبحانه وأسند السيئة إلى نفس العبد مع أن الجميع بقضاء الله ؟

هل لأن الإنسان هو السبب فى نزول المصائب به أو لا لأنـــه ارتكـــب المعصية باختياره فأسندت إليه ؟ ولكن هل أثر الإنسان يعد سببا تاما فى ذلك حتى تتوقف عليه النتيجة من جميع وجوهها ؟

من المعلوم أن إحسان الله إلى عباده يقع منه سبحانه بلا سبب تقدم مـــن العبد بل يحسن الله إليهم ابتداء بالخلق والرزق والصحة وتهيئة أسباب الهداية للعباد وينصبها لهم بلا سبب تقدم منهم ، فالله سبحانه يبـــدأ علاقتـــه بـــالعبد بالإحسان والفضل إليه وينتظر من العبد ما يقوم به إزاء هذه النعـــم ، فلئـــن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد ، والسيئة إذا وقعت من العبـــد فإنها لا تكون إلا لفراغ قلبه من معنى الحسنة كما سبق ، وإذا حصل ذلـــك فإن علاقته بربه لا تكون فى مرتبة الشكر على النعمة ، بل تكون فى مرتبـــة كفران النعمة ولكل مرتبة جزاؤها المناسب لها . وهناك فروق حاسمة فـــى نسبة الحسنة إلى الله والسيئة إلى العبد .

أولا : إن الحسنة إذا وقعت من العبد فالسبب الرئيسى فيها أن الله هـــداه إليها أولا ، ومنحه أسباب التعرف عليها من العقل والشرع . فالله هو الـــذى خلق فسوى وقدر فهدى وهو الذى ألهم النفوس تقواها ، كما قال أهل الجنـــة (الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله)، فجميـــع مـــا يتقلب فيه العبد هو من فضل الله وإحسانه إليه بدون سبب سابق يوجب للعبـد

حقا على الله بخلاف السيئة ، فإنها لا تكون إلا لذنب سبق من العبد وأول هذه الذنوب فراغ القلب من الاشتغال بالطاعة ، وهذه من الأمور الدقيقة التي يجب التنبه إليها ، وهي لا تكون إلا من العبد وهي ذنب عدمي نتج عنه ذنب وجودي هو اشتغال القلب بالمعصية بعد فراغه من الاشتغال بالطاعة . وإذا تدبر الإنسان ذلك علم أن ما به من نغمة فمن الله وما به من سيئة فمن نفسه ، فيشكر الله على النعمة ويستغفره على المعصية ، فيزيده الله هدى ويبدل سيئاته حسنات . ويكون العبد في حياته متقلبا بين شكر الله على نعمائه واستغفاره من معاصيه . وهذه هي حياة المؤمن أن يحيا لله ، ويحب الله، ويبغض لله . والآية الكريمة إذا كانت جمعت بين الحسنة والسيئة في قوله : (قل كل من عند الله) فإن ذلك ليعلم المؤمن أن الكل لا يخرج عن قضاء الله الكوني ، ولكنه فرق بينهما حيث نسب السيئة إلى النفس لينبه إلى هذا الفوق الدقيق وهو أن السيئة لا تكون إلا من نفس الإنسان ولسبب فراغها من معنى الهداية .

ثانيا : أن الحسنة يضاعفها الله للعبد إلى سبعمائة ضعف . ويثيب على الهم بها والعزم عليها، بخلاف السيئة فلا يضاعفها ولا يعاقب على الهم بها، ويمحوها بالتوبة ، وبالمصائب المكفرة وكما قال تعالى : (إن الحسنات يذهبن السيئات) فكانت الحسنة أولى بأن تضاف إليه سبحانه والسيئة أولى أن تضاف إلى النفس .

ثالثا : أن الحسنة لا يوجد وجه من وجوه تحققها في الخارج إلا ويصح إضافته إلى الله تعالى ، فهو محسن بها من كل وجه بخلاف السيئة فإنها تقع من العبد والله كاره لها غير راض عنها ، كما أن النعمة إذا وقعت فهي من إحسان الله إلى العبد أما المعصية فلا تكون إلا لسبب تقدم من العبد ويخلقها الله لحكمة . وهي باعتبار تلك الحكمة خير ، وباعتبار سببها السابق من العبد

عدل . وهذان الوجهان هما جهة تعلق القضاء بالسيئة أو المعصية والسيئة باعتبار هاتين الجهتين خير لا شر فيها ، لأنها تقدمها سببها الموجب لها من العبد فصارت لأجله عدلا والعدل خير لا شر فيه . كما أن القضاء لا يتعلق بشئ إلا لحكمة وتحقيق الحكمة خير لا شر فيه . وإذا كان فيها شر يصيب العبد فهو شر جزئى إضافى لا ينسب إلى الله وإنما ينسب إلى العلة الفاعلة . وهى نفس العبد . فهى التى أغوت بفعل المعصية وهى التى تتألم بعقابها ، ومن هنا كان صلى الله عليه وسلم يقول فى دعائه : (الخير بيديك والشر ليس إليك) (١) والسيئة تضاف إلى النفس لأنها قد فعلتها لا لحكمة ولا لغرض ينفع ، ولم يقصد العبد من فعل السيئة خيرا .

رابعا : أن الحسنة التى يفعلها العبد أمر وجودى يصح إضافته إلى الله ، وإتيان العبد لها يدل على معنى وجودى ، قائم بالنفس ، وهو إيمانه بها وحبه لها واشتغال نفسه بطلبها ، لأن الحسنة فعل مأمور به ، أو ترك محظور منهى عنه ، وترك الإنسان للسيئات إنما حصل لمعرفته بأنها سيئة وإنها سبب البلاء فى الدنيا والعقاب فى الآخرة ، فيقوم فى نفسه معنى وجودى هو بغضه لها وكراهته فتشتغل نفسه عنها . كما أن معرفته بالحسنات كالعدل والصدق وغير ذلك يكون أيضا لأمور وجودية قائمة بالنفس هى محبة ذلك وطلبه الاشتغال به ، ولهذا فإن الإنسان يثاب على ترك السيئات إذا تركها كارها لها كافا نفسه عنها . وهذا هو المعنى الوجودى الذى يثيب الله العبد عليه إذا قام بنفسه ، أما مجرد ترك السيئات من غير معرفة بها ولا كراهة لها كأن لم يخطر على قلبه أنها سيئة محظورة فلا يثاب على هذا الترك وأن كان يحمد على ذلك فى الدنيا . وتكون السيئة فى حقه كالطفل الذى لم يقم فى

---

(١) ورد الحديث في ابن حنبل ٢ /١٢٤ دار المعارف و (مسلم) كتاب صلاة المسافرين ١٨٥/٢ .

نفسه معنى وجودى يحمله على الكف عن القبائح ، وكذلك فعل الحسنات . فإن المرء لا يثاب على فعلها إلا إذا كان ذلك لمعنى وجودى قائم بالنفس يحمله على فعلها حبا فيها وطلبا لها وامتثالا للأمر الإلهى بها أما لو فعلها بدون هذه القصود وتلك المعانى فإنه لا يثاب عليها . وهذا يؤكد لنا دور النية وأهميتها فى إحداث الفعل ، كما قال صلى الله عليه وسلم (إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى) وهذا بالتالى يضع لنا الحدود الفاصلة بين فعل العبد رياء وسمعة وبين فعله لله ، فالله لا يثيب ولا يعاقب إلا على هذا المعنى الوجودى القائم بالنفس أما مجرد الفعل أو الترك بغير قيام هذه المعانى فى النفس التى تدعو إلى الفعل أو الترك فهذا لا يثاب عليه ولا يعاقب .

والإنسان لا يفعل السيئة إلا لجهله بعواقبها أوطغيان عامل الشهوة والهوى على عامل الإيمان والهدى ، ولو قام فى النفس العلم النافع بضرر السيئة ونفع الحسنة لقضت النفس بفعل الحسنة وترك السيئة فيكون كما قال تعالى ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء ﴾ [1] لأن العلم بعواقب الأمور هو الذى يحمل النفس على محبة الحسن وفعله وكراهة القبيح وتركه . ولكن النفوس لما كانت حية متحركة ومتحولة فإن سعادتها بتحركها نحو ما ينفع فإذا اهتدت بهدى الله وعرفت الحق وتحركت نحوه فذلك هو المعنى الوجودى الذي يثاب عليه . ولكنها إذا لم تهتد ، ولم تعرف الحق فذلك أمر عدمى . هو فراغ النفس من معنى الهداية . وهذا الأمر العدمى لا ينسب إلى الله حتى يقال إن الله فاعل السيئة بالعبد أو جبره عليها . وإنما ينسب إلى النفس لإهمالها وعدم اشتغالها بأسباب الهداية التى منحها الله لها . وهذا تولد عنه فعل السيئات كما سبق . ومن هنا صح نسبه السيئة إلى النفس من كل وجه

(١) سورة فاطر آية [٢٨] .

خامسا : أن ما يجرى به القضاء على العبد من الذنوب الوجودية كارتكاب الموبقات والفواحش . فإن ذلك يكون عقوبة للعبد على ترك الحسنات التى خلق لأجلها وفطر على محبتها ، فلما لم يفعلها – وهو مخلوق لأجلها – عاقبه الله بأن زين له الشيطان فعل السيئات فكان تسليط الشيطان عليه وتزيينه له فعل السيئات هو معنى إلهام الله هذه النفوس فجورها . وكل هذا يرجع إلى عدم الاهتداء وهذا لا ينسب إلى الله حتى يقال إن الله فاعله بل هو من ظلم النفوس لأصحابها . وهذا الموقف يتضمن أمرين :

الأمر الأول : ظلم النفس صاحبها بعدم الاهتداء وعدم فعل الحسنات . وهذا لا يصح نسبته إلى الله ، لأن الله قدر فهدى .

الأمر الثانى : ظلم النفس صاحبها بفعل السيئات وهذا من فعل العبد باختياره ، فلا ينسب إلى الله . ومن تأمل آيات القرآن الكريم تبين له أن ما يذكره الله فى خلق المعصية أو الكفر يجعله عقابا للعبد عل ذنب تقدم ، كما قال سبحانه : ﴿ **فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ** ﴾ ﴿ **وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى** ﴾ وهذا قد ورد فى القرآن كثيرا .

وإذا فهمت هذه القضية حق فهمها ، فإنها تبطل كلام الأشاعرة الذين يقولون أن الله يخلق الكفر والمعصية ويعاقب عليها لا لسبب ولا لحكمة .

سادسا : إن السيئة خبيثة لا تحل إلا بالنفوس الخبيثة . والنفس الخبيثة لا يناسبها ولا يحل فيها إلا العمل الخبيث ... والنفس لما أعرضت عن هدى ربها واشتغلت بفعل ما يكره كان خلق الطاعة فيها – بعد ما ضلت – وضع للشئ فى غير موضعه اللائق به . وهذا ظلم ، كما أن خلق السيئة فى النفوس التى اهتدت وأذعنت لربها وضع للشئ فى غير موضعه وهو ظلم أيضا .

فيجب أن ينزه الله عن هذا وذاك . فمن أراد أن يجعل الجاهل معلما للناس إماما لهم ، وأن يجعل الجبان العاجز قائدا للجيوش إماما فيهم ، فقد وضع الأمور فى غير موضعها اللائق بها ، ويكون بذلك قد ظلم القائد والرعية معا . وبهذه الفروق يتضح لنا أن الحسنة من الله والسيئة من النفس، وأنه لا حجة فيها للمعتزلة ولا للأشاعرة على سواء [1] .

(١) انظر في ذلك : رسالة الإرادة والأمر لابن تيميه ، تفسير ابن تيمية ٢/٢٦٥- ٣١٤ الحسنة والسيئة ٤٠-١٠١ ، شفاء العليل ٢٣٥-٢٣٧ .

ابن سينـــا

(٣٧٠ – ٤٢٨ هـ)

يعتبر ابن سينا من أبرز الفلاسفة المشائين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية فى آرائهم خاصة ما يتصل منها بالنفس وقواها وعلاقتها بـــالبدن وخلودهـــا وهل قديمة أم حادثة . ولقد سار على نهج أستاذه الفارابى فى كثير من الآراء ولعله كان أكثر متابعة له فى الجانب الإشراقى من فسلفته إذ قـــال بنظريـــة الفيض والمعرفة الإشراقية العرفانية وكانت قصيدته العينية التى نظمها عـــن النفس الإنسانية تجسيدا لمذهبه الإشراقى فى المعرفة : إذ يقول عنها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقـــــاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل فعلة عارف ... وهى التى سفرت ولم تتبرقع

وجاء فيها :

أنفت وما أنست فلما واصلت ... ألفت مجاورة الخراب البلقع

وأظنها نسيت عهودا بالحمى ... ومنـــــازلا بفراقها لم تقنـــع

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها ... فى ميم مركزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت ... بين المعالم والطـــلول الخضع

إن كان أرسلها الإله لحكـــمة ... تخفى على الفذ اللبيب الألمع

فهبوطها لا شك ضربة لازب ... لتكون سامعة بما لم تسمـــــع

وتعود عالمـــه بكل خفيـــــة ... فى العالمين فخرقها لم يرقـــع

ولا يستطيع أحد أن ينكر أثر المعرفة الإشراقية فى مذهب ابـــن ســـينا الذى شكل مواقفه الفلسفية من النفس والمعرفة والنبوة والمعجزة حتى بدا ابن

سينا فى حديثه عن هذه القضايا وكأنه يمارس لونا من التصوف العرفانى الذى مزج فيه بين الأفلاطونية المحدثة والمصطلحات الصوفية ، فهو يتكلم عن العارف ، والزهد ، السعادة ، واللذة ، التأمل ، العشق، الاتصال ... إلخ ولكنه يفسر هذه المصطلحات فى ضوء مذهبه الإشراقى . ويبدو ذلك أكثر وضوحا فى كتابه الشهير (الإشارات والتنبيهات) وفى الأنماط الثلاثة الأخيرة بالتحديد التى وصفها فخر الدين الرازى بأنها أفضل ما كتبه ابن سينا عن التصوف، ويشير أستاذنا الدكتور محمود قاسم فى كتابه عن الدراسات الفلسفية أن هذه الأنماط الثلاثة تجسد الفكر الباطنى الذى انتحله ابن سينا وروج له فى كتابه ليعارض به آراء المسلمين عن النفس والنبوة والمعجزة .. إلخ ليعمل على إحياء الفكر الباطنى الإشراقى الذى ينتهى بصاحبه إلى القول بأن النبوة متكسبة لأنها إشراقات عرفانية على النفس تتفتح خلالها صفحة الغيب أمام النفس فتأخذ منها ما تشاء ، كما يفسر المعجزة تفسيرا ماديا يصدر عن النفس الإنسانية وليس فعلا إلهيا وهذا ما جعل فكر ابن سينا الإشراقى مرفوضا من أئمة الفكر الإسلامى كابن تيميه.

ومهما يكن من أمر فإن مذهبه فى اللذة والسعادة مؤسس على لون من المعرفة الإشراقية يجعل الإحساس باللذة والسعادة مرتبط بالخلاص من الجانب المادى المظلم ، الذى يحجب النفس عن ملاحظة أنوار الحق الذى لا تنعم به إلا إذا تخلصت من شهوات البدن ، وذلك يتم بالرياضة والتدريب والمجاهدة حتى تسعد النفس بالاتصال بالعقل الفعال الذى يسميه ابن سينا بروح القدس . ثم تصعد من ذلك إلى الاتصال بالذات الإلهية فتستغرق فيها ويتحقق لها الفناء فى الذات الإلهية .

والسالك لا يشعر بسعادته إلا إذا تحرر من شهوات النفس المادية ، وصرف همته عن الحياة ويستغرق فى تأمل الملكوت وتكون طاعته لله نوعا

من العشق (... لأن النفس البشرية إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان أجلُ أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة لأن تخلص من علاقة الشوق ولا خلاص لها من ذلك إلا فى الحياة الآخرة. وهذا اللون من العرفان أو الإشراق العرفانى أفضل عند ابن سينا من العبادة والزهد ، لأن أرقى درجات العرفان عنده أن يتصف العارف بالصفات الإلهية ، ومتى وصل العارف إلى هذه المرتبة فإن نفسه تصدر عنها أفعال خارقة تشبه المعجزات وحالة العارف فى هذا المستوى تضطره إلى الاستغراق الذى يذهل فيه عن نفسه ويغفل عن كل شئ حتى يكون فى حكم من تسقط عنه التكاليف ، لأن التكليف لمن يعقل التكليف والعارف حينئذ ذهل عن نفسه .

وهكذا يحصر ابن سينا رأيه فى السعادة على أنها نسق من التأمل العقلى الذى يتدرج بصاحبه فى سلم الارتقاء من عالم المادة والكون الطبيعى إلى عالم الملكوت الإلهى ، والسعادة واللذة غاية قصوى للسلوك الإنسانى ، وكل إنسان يجمع همته لتحصيل سعادته والإحساس باللذة الحقيقية لا يكون إلا بهذا التأمل العقلى لأن ذلك هو أكمل اللذات وأفضلها ، بخلاف اللذة المادية التى وإن طالت مدتها فهى لا بد إلى زوال ، وهى أشبه بلذة البهائم التى تقود الإنسان إلى الشهوات فتمنعه من الاتصال بالله وتصنع حجابا كثيفا بينه وبين سعادته الأبدية التى ينبغى أن يسعى جاهدا لتحصيلها ، وخير النفوس وأفضلها هى التى تتعلق بأسباب السعادة الأبدية وتتحرر من المادة وتتطلع إلى الملأ الأعلى حيث تشرق عليها من أمارات السعادة التى لا تدركها النفوس المتعلقة بالشهوات المادية .

ويرسم ابن سنا طريق الوصول إلى هذا المستوى من السعادة فيوضح أن ذلك يتطلب من السالك تكميل قوته النظرية بالعلم ، وتكميل قوته العملية بالفضائل التى أصولها العفة والشجاعة والحكمة ، والعدالة المنسوبة إلى كل

قوة من قوى النفس ، وتجنب الرذائل التى بإزائها ؛ أما العفة فـــإلى القــوة الشهوانية ، والشجاعة إلى الغضبية ، والحكمة إلى قـــوة التميــيز العاقلـــة، والعدالة إليها كلها مجموعة نحو استكمال كل واحدة بفضيلتها.

والعارفون – عنده – هم الذين قهروا شهواتهم الحسية وتدرجـــوا فـــى مقاماتهم حتى اتصلوا بالعقل الفعال ، وللعارفين مقامات ودرجات يختصـــون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم وهم فى جلاليب من أبدانـــهم قـــد تجردوا عنها وتحرروا من كثافتها ليتحدوا بعالم القدس ، ولهم أمور خفيـــة فيهم وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، ويكبرها مـــن يعرفـــها ، والعارف يعرف طريقه أبدا فهو يريد الحق الأول لا لشئ غـــيره ولا يؤثـــر شيئا على عرفانه وتعبده له ، لا رهبة ولا رغبة .

وكثيرا ما يشير ابن سينا إلى صفات العارف التى يظهر بها بين الناس، فهو دائما هش بش ، بسام ، يبجل الكبير ويرحم الصغير ، متواضع ، ينبسط وجهه بشرا وسرورا مع ضعفاء الناس ، كما ينبسط بشرا وسرورا مع كبـــار القوم ، يستوى عنده الغنى والفقير، لا يفرح لوجود الشئ ولا يحزن لفقـــده ، العارف لا يعنيه التجسس على الناس ولا تتبع عوراتهم ، لا يستهويه الغضب عند رؤية المنكر كما تعتريه الرحمة ، فإنه مستبصر بسر الله فى القـدر ، إن أمر بالمعروف أمر برفق ، ناصح لا بعنف ، شجاع جواد ، يصفـــح عـــن المسئ ، ينسى الأحقاد ، يؤثر التقشف على الترف .

هذه هى صورة العارف عند ابن سينا وهى أشبه بتصوير لسلوك الرجل الفاضل أو الإنسان الكامل ، وهذه الأوصاف لا تجتمع إلا فى الإنسان الـــذى عافت نفسه الشهوات واتجهت بصاحبها نحو الكمال ، وقد عالج ابن سينا هذه المعارج الروحية للنفس الإنسانية فى رسائله الثلاثة – حـــى بـــن يقظـــان ، ورسالة الطير بأسلوب رمزى قصصى فلسفى رائـــع جســـد فيـــه المعـــانى

الأخلاقية التى يرتقى خلالها السالك قاصدا معارج القدس حيث يفنى العاشق فى معشوقه .

رأيه فى الخير والشر :

لقد ذهب ابن سينا إلى القول بأن الخير يصدر عن الله تعالى بالطبع والعلة ، فالله عالم لذاته بما يجب أن يكون عليه الخير فى الوجود وهو علة لذاته فى صدور الخير منه حيث يعقل نظام الأشياء على الوجه الأبلغ فى تحصيل الخير لها ثم يفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ ، وهذا التفسير لصدور الخير عن الله يتمشى مع نظرية ابن سينا فى الفيض والمعرفة الإشراقية ، فالله يفيض عنه الخير لأنه بذاته يعقل الخير وهو يفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا .

وابن سينا تلميذ وفى للفارابى فى موقفه من مشكلة الخير والشر ، وكلاهما قد تأثر فى ذلك بالأفلاطونية المحدثة حيث يصرح أفلاطون بأن الأول هو الخير المحض ، والخير لا يليق بشئ إلا به ، وكل ما فى العالم الأعلى والعالم الأسفل من خير فليس ذلك من طباعه وإنما يفيض عليه ذلك من الخير الأول ، لأنه مبدع الأشياء ومنه تنبعث الخيرات على قدر تقبل الأشياء للخير الذى يفيض منه ، وكلما ابتعدت أشياء الكون عن تقبل الخير المفاض عليها يكثر فيها الشر لأنها بذلك تكون لصيقة بالهيولى التى هى مصدر الشرور فى العالم ، لأن الشر يكون عن الهيولى[1] ولقد انتقلت هذه النظرية إلى الفارابى وابن سينا فأخذا بها فى تفسير وجود الشر فى العالم .

---

(١) انظر : أثولوجيا أرسطوطاليس : ترجمة د. عبد الرحمن بدوى أفلوطين عند العرب الميمن الثانى ص ٢٦ وانظر ص ١٦٩ / ٢١٦ / ٢٨٤ .

ولا أريد مناقشة الفلاسفة حول ما فى القول بصدور الخير عن الله بالطبع من نقص يجب أن ينزه الله عنه، فإنه لا يخفى أن الذى يفعل الخير مختارا أكمل وأبلغ فى الكمال من الذى يفعل بالطبع والعلة ، ولكن يكفى أن ننبه هنا إلى أن ابن سينا قد أخذ هذه الفكرة من الأفلاطونية المحدثة . ولعل أفلاطون هو أول من قال بذلك فى تصوره للواحد الأول بأنه خير محض ، وأخذها عنه أفلوطين وانتقلت منه إلى الفارابى وابن سينا من بعده ، وهذه الفكرة وإن كانت تتفق مع تصور الأفلاطونية المحدثة للأول فهى لا تتفق مع تصوير القرآن الكريم للذات الإلهية وما يجب لها من صفات الكمال والقدرة . ويقسم ابن سينا الشر إلى قسمين :

١ – **الشر بالذات** : وهو عبارة عن عدم مقتضى الطباع لما يناسبها من الكمالات الثابتة لها وأنواعها حسب طبيعتها وهذا النوع ليس بحاصل أصلا حيث لا وجود له .

٢ – **الشر بالعرض** : وهو عدم الكمال لما من شأنه أن يستحق الكمال من الأشياء ، وهذا النوع له وجود يطرأ على الأشياء بسبب المادة التى يلحقها الشر لأمر يعرض لها فى ذاتها أو لأمر طارئ عليها ، وذلك كأن يعرض للخلقة ما يمنعها من الوصول إلى كمالها فتجعلها أردأ مزاجا وأعصى جوهرا لقبول التخطيط والتشكيل فتصبر الخلقة مشوهة ذميمة فليس هذا التشويه لأن الفاعل قد حرم الخلقة كمالها أو منعها ، ولكن لأن المادة نفسها لم تقبل فسبب النقص كامن فى المادة وليس واردا عليها من الخارج وهنا يكون الشر فى المادة المطبوعة وليس فى القوة الطابعة[1] .

---

(١) انظر في موقف ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) ٢ /٢١٤ تحقيق سليمان دنيا ط الأميرية سنة ١٩٦٠ والنجاة ط الكردى ٢ /٣٦٦ ، ٤٧ بدون تاريخ ، الهداية لاب ن سينا تحقيق محمد إسماعيل عبده ط القاهرة سنة ١٩٧٤ / ٢٨٥ – ٢٨٨ .

وابن سينا يقسم الشر بحسب وجوده إلى قسمين : فهو إما ذاتى أو عرضى وهذا التقسيم يتمشى مع تقسيمه للأشياء ذاتها بحسب وجود الشر فيها، حيث قسمها بهذا الاعتبار إلى أقسام خمسة :

١ – قسم هو فى ذاته خير مطلق ولا مكان لوجود الشر فيه أو إلحاقه بوجه ما ؛ وهذا يلزم وجوده لأن وجود مالا شر فيه بوجه قد يعقل خيرا فيلزم وجوده ، وذلك كالعقول المفارقة .

٢ – قسم هو فى ذاته شر مطلق ولا وجود للخير فيه بوجه ما فلا يلحقه ولا يتبعه فى الوجود أو التصور العقلى ، وهذا يمتنع وجوده عن المبادئ المفارقة لأن وجود المبادئ المفارقة لا بد أن يصدر عنها المنفعة .

٣ – قسم يغلب عليه وجود الشر على الخير ويعرض له أن يتبعه الخير، وهذا أيضا يمتنع وجوده لأن عدمه مرجح على وجوده فى العقل .

٤ – قسم يغلب عليه وجود الخير وتكون غايته الذاتية خير ولكن يعرض له أن يتبعه شر ما ، فهذا يلزم وجوده لأن وجوده مرجح فى الاستحقاق على عدمه وكل ما ترجح صدوره فى العقل كفى ذلك فى صدوره عن المبادئ المفارقة فيصدر [1].

وانظر ما نقله الشهرستانى عن ابن سينا فى دخول الشر فى القضاء الإلهى : الملل والنحل ١٠٣/٣ – ١٠٩ .

٥ – أما القسم الذى يتساوى فيه الخير مع الشر فإنه لا وجود له حيث لا مرجح لوجود هذا النوع فيلحق بما شره كثير على خيره .

وانظر ما نقله الشهرستانى عن ابن سينا في دخول الشر في القضاء الإلهى : الملل والنحل ١٠٣/٣ -١٠٩ .

(١) انظر الهداية : ٢٨٧ وانظر هامش / ٢ .

والحكمة تقتضى أن الخير الكثير لا ينبغى تركه بجانب الشر القليل ، لأنه لو امتنع هذا الشر القليل لامتنع سببه وهو متضمن للخير الكثير ، وهذا يؤدى إلى خلل نظام الخير الكلى ، وذلك مثل النار ، فإن تمام الحكمة أن يكون فى الكون نار ولا يتصور وجودها إلا على وجه تحرق وتحدث السخونة ، ولم يكن بد من أن تصادف النار ثياب رجل فقير فتحرقه ، فإذا حصل فيها ذلك فإنه شر جزئى عارض لا يلغى ما فيها من وجوه الخير والنفع ، فالأكثر فيها حصول الخير لأن أناسا كثيرين لم تحرق أثوابهم ، كما أن هناك أنواعا كثيرة لا تحتفظ بحياتها إلا بالنار ولا يصح فى الحكمة أن نترك هذه الخيرات الكثيرة لأجل هذه الشرور القليلة العارضة ، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذى يصح أن يقال أن الله يريد الأشياء الخيرة لذاتها ويريد الشر أيضا على الوجه الذى بالعرض، فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر .

والأشياء إنما رتبت ترتيبا خاصا بحيث تؤدى إلى الخير الكلى العام ويلزم عنها الشر القليل العارض . وهذا يعنى أن الشر ضرورى الوجود فى العالم .

وتفسير ابن سينا للشر قد أخذ به ابن رشد فى مناهج الأدلة ، كما أخذ به الغزالى فى المقصد الأسنى ، ومال إليه ابن القيم فى شفاء العليل مع تنزيه للقضاء الأزلى عن الشر .

وعلى سبيل الإجمال فإن ابن سينا يرى :

أولا : أن نظام العالم قائم على تحقيق الخير ولكنه ممزوج بالشر القليل.

ثانيا : أن الله يريد الخير لذاته ، ويريد الشر لما يتضمنه من الخير الكثير الموفى عليه .

ثالثا : يرى ابن سينا أن الخير يفيض عن الله بطبعه لما يعقله من نظـام الخير وتصوره لكماله .

نقد رأى الفلاسفة :

وأول ما نسجله على مذهب ابن سينا والفلاسفة من ملاحظات أنه يؤدى إلى تناقض لا مفر له منه ، فابن سينا يرى أن الخير إنما يصدر عن الله على سبيل الفيض بالطبع والعلة ، وما كان خيرا محضا ويصدر عنه الخير بالطبع فينبغى ألا نتوقع صدور الشر عنه ولو بالعرض ، بينما يذهب ابن سينا إلـى التصريح بأن الله يريد الشر وأن الشر يدخل فى القضـاء الأزلـى دخـولا عرضيا . وهذا تناقض واضح : فإن قوله بصدور الخير عنه علـى سـبيل الطبع والعلة وبأنه خير محض ينفى القول بصدور الشر عنه ولو بـالعرض، وقوله بصدور الشر عنه وإرادته له ينفى قوله بأنه خير محض وان الخـير يصدر عنه بالطبع والعلة . فإثبات أحد القولين ينفى القول الآخر وهو قد قال بكل منهما ، ولو أنصف ابن سينا لقال أن الله يفعل الخـير مختـارا وليـس بالطبع والعلة ، وهذا لا تناقض فيه ولا اضطراب وهو ما جاءت به الشريعة وما تقره العقول .

وبمقارنة موقف ابن سينا بموقف المعتزلة يتضح لنا أن موقف المعتزلـة كان أكثر تنزيها لله عن إرادة الشر وأكثر اتساقا مع ما جاء بـه الشـرع ، ويتضح هذا بما يأتى :

١ – ليس من صفات الكمال لله أن نجعل الخير يصدر عنه أو يفيـض عنه على سبيل الطبع والعلة ، لأن الذى يفعل ذلك بالطبع ليس قادرا علـى فعل غيره لأنه مقهور بطبيعته – على هذا النوع من الفعل دون غيره – فـلا يستطيع أن يمسك خيره عمن يشاء مع أن الله أخبر عن نفسه أنـه سـبحانه (يعز من يشاء ويذل من يشاء) وإنه إذا أراد بقوم سوء فلا مرد له . ولـو

كان صدور الخير عنه بالطبع وليس بالاختيار لما كان قادرا أن يفعل السوء ولا الذل بمن يشاء . أما عند المعتزلة فإن الله يفعل ما يشاء مختارا ولكن حكمته اقتضت أن يفعل ما فيه خير العباد وصلاحهم ولو أراد الله أن يفعل الشر بهم لفعل حيث يقدر على فعل الشر كما يقدر على فعل الخير ولكنه سبحانه لم يفعل الشر لأنه خال عن الحكمة ، فيكون فعله عبثا والله منزه عن ذلك .

٢ – يقوم مذهب الفلاسفة على تصور أن الشر ضرورى الوجود فى العالم ، وأن وجود الخير يستتبع بالضرورة وجود الشر العارض فهو مراد لله ومقتضى له ، وهذا خطأ . فإن الله لم يرد الشر ولم يقضه ، وكان أولى بابن سينا والفلاسفة أن يفرقوا بين ما ينسب إلى الله وما ينسب إلى عباده ، فإن أفعال الله الكونية كالأمراض والفقر والموت لا تسمى فى عرف الشارع شرا ، وإنما تسمى ابتلاء وفتنة كما سبق . وهذا النوع من الأفعال هى التى أطلق عليها ابن سينا اسم الشر وصرح بأنها تدخل فى القضاء الإلهى على سبيل العرض لا القصد ، وهى أفعال مقصودة وتهدف إلى تحقيق غاية وحكمة وما كان كذلك فلا يسمى شرا فى عرف الشرع والعقل .

أما ما ينسب إلى الإنسان من أفعال القبائح والمعاصى فهى التى تسمى شرا لأنها لا تهدف إلى تحقيق غاية ، ولا تقع بناء على حكمة بل تلبية لدواعى النفس والهوى ، وما كان كذلك فهو أجدر أن يسمى شرا وفسادا .

الغـــزالى

(٤٥٠ – ٥٠٥ هـ)

يعتبر أبو حامد الغزالى من كبار المفكرين الذيـــن اهتمـــوا بـــالأخلاق ودراستها على نحو منهجى وصوفى يمزج فيه بين العلم والعمل وقد اختلـــط عنده الدرس الأخلاقى بالدرس التربوى العملى بدراسة النفس وأحوالها وجاء كتابه العظيم " إحياء علوم الدين " موسوعة فى الدراسات الأخلاقية والتربوية على سواء ، حيث جمع فيه آراءه التى أفرد لها مصنفات صغيرة فى شـــكل رسائل أو أجوبة على أسئلة وجهها إليه بعض مريديه وإذا أضفنا إلى كتـــاب إحياء علوم الدين مصدرا مهما اعتمد عليه الغزالى وأفاد منـــه فـــى كتابـــه الإحياء وهو كتاب " قوت القلوب " لأبى طالب المكى من أئمـــة التصـــوف نكون بذلك قد وضعنا أمام أعيننا أهم كتابين فى الـــدرس الأخلاقـــى عنـــد الصوفية ، ولعل العنوان الذى اختاره كل من الغزالى والمكى لكتابه يحمـــل دلالة قوية فى بيان المعنى المقصود لكل منها من تأليف كتابـــه ، فـــالغزالى وسم كتابه " بإحياء علوم الدين " وصرح فى أول الكتاب أنـــه يشـــكو مـــن انصراف الخلق عن الاهتمام بالجوهر والمضمون إلـــى الاهتمـــام بالشـــكل والمظهر ، خاصة فى السلوك وممارسة الشعائر الدينية والطقوس وإن البحث عن المعنى والمضمون لم ينشغل بـــه أحـــد، وتحولـــت عبـــادات النـــاس وممارساتهم للطقوس الدينية أعمالا مظهرية تخلو مـــن الإحســـاس القلبـــى والشعور الوجدانى ، وبالتالى لم يظهر أثرها فى حياة الناس محبة وتراحمـــا وتواضعا ومودة بين الناس ، فوضع هذا الكتاب ليحيى به هذه المعانى الدينية فى قلوب الناس وليلفت نظر الناس إلى أن أهمية تطهير الباطن أكبر وأهـــم من الاهتمام بتطهر الظاهر ، وإن صحة القلب من أمراض النفاق والريـــاء و.... و... أهم من صحة البدن ولذلك وسم كتابه " بإحياء علـــوم الديـــن "

ليربط بين النظر والعمل ، بين الدين والأخلاق ، وكذلك فعل أبو طالب المكى حيث وسم كتابه العظيم " قوت القلوب " ونبه فيه أن قوت القلوب أهم وأولى بالاهتمام من قوت البدن وأن عافية القلب وصلاحه سوف تتضح على الجوارح سلوكا أخلاقيا لأن صلاح الجسد مرتبط بصلاح القلب كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم : (إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب) وقوت القوب التى أشار إليها المكى فى كتابه هى المحامد الأخلاقية التى نبه إليها الشرع وجعلها إمارة للسيرة الحسنة ، من الإخلاص ، التوكل ، الصبر ، المراقبة ، المحاسبة ، الذكر ... إلخ .

وفى هذين السفرين العظيمين نجد المنهج التربوى والأخلاقي معا ، وفى هذين الكتابين نجد الدراسة الأخلاقية ممزوجة بالروح الدينية وإن شئت فقل نجد الأوامر الدينية ممزوجة بالفضائل الأخلاقية إعلانا لقوة الترابط بين المعنى الدينى والمعنى الأخلاقى .

لقد ظهرت الدراسات الأخلاقية عند الغزالى تحت أسماء متعددة تنزع فى معظمها منزعا صوفيا ، لأنه قد اهتدى فى نهاية رحلته العلمية إلى أن الطريق الصوفى هو أقوم الطرق وأنفعها لمن أراد الوصول إلى الحقيقة ، ولذلك جاءت آراؤه الأخلاقية تحت أسماء ومصطلحات أقرب إلى التصوف منها إلى علم الأخلاق مثل : طريق الآخرة ، علم المكاشفة ، علم صفات الخلق ، أخلاق الأبرار ، أسرار المعاملات الدينية ، علم المراقبة ، المحاسبة . كل هذه المصطلحات أو غيرها كثير عند الغزالى – وإن كانت هذه المصطلحات تنتمى إلى حقل الدراسات الصوفية إلا أنها فى حقيقتها لها دلالتها الأخلاقية عند أبى حامد الغزالى ، ولذلك نجده يتحدث كثيرا عن النفس والخلق وأحوال النفس وعجائب القلب وعلاقته بالجوارح وجنود

النفس، والحواس وعلاقتها بالقلب وأثر ذلك كله فى قيمة السلوك الإنسانى وتحقيق المعنى الأخلاقى فى السلوك .

يرى الغزالى أن علم الأخلاق علم معيارى عملى وان أى علم لا ينتج عملا يعتبر مضيعة للوقت والجهد معا ، ولذلك وجب أن يقترن النظر الأخلاقى بالسلوك ولا ينفصل عنه ، وقد عرف الغزالى علم الأخلاق فى كتابه إحياء علوم الدين بأنه " هيئة فى النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر ، ومن غير حاجة إلى فكر أو روية ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت الهيئة خلقا حسنا ، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا " وقد سبق أن عرضنا هذا التعريف وفصلنا القول فيه ، لكن الذى أنبه إليه هنا أن الغزالى قد عرف الأخلاق فى مواضع أخرى من كتبه ، فقال فى كتابه ميزان العمل : أن الأخلاق إصلاح القوى الثلاث ؛ قوة التفكير ، وقوة الشهوة ، وقوة الغضب .

كما عرف الأخلاق فى مكان آخر من الكتاب نفسه بأنها : إزالة جميع العادات التى نبه الشرع إلى تجنبها وبغضها والتعود على العادات التى حسنها الشرع ورغب فيها .

ولا تعارض عندى بين كل هذه التعريفات لأن القصد والغاية منها واحدة ، وهى الحرص على تقويم السلوك ووضع ضوابطه سواء كانت هذه الضوابط مصدرها الشرع والعقل معا أو الشرع فقط حيث لا تعارض بينهما عند الغزالى .

ومن اللافت للنظر هنا أن الغزالى ينبه إلى أن الخلق الذى يتصف به الإنسان ليس هو الفعل الصادر عنه وإنما هو الهيئة النفسية والحالة القلبية التى يصدر عنها الفعل ، فإن صفة الخلق لا تطلق على السلوك وإنما تطلق

على الحالة النفسية التى يقع السلوك تبعا لها . فرب إنسان غـير كريـم ولا معطاء لكنه يبذل المال ليقال إنه كريم أو يبذله رشوة ، فهذا السلوك وإن كان يدل على الكرم فى مظهره إلا أن الهيئة النفسية التى صدر عنها الفعل ليست محبة الكرم ، بل هى الرشوة حبا فى قضاء المصلحة مثلا ، ولذلك لا يسـمى هذا الفعل كرما . وكم من شخص خلقه البذل والعطاء ، ولكنه لا يملك مـا يبذله فهذا لا يصح أن يسمى بخيلا .

ويستعير الغزالى من الفلسفة الأفلاطونية فكرة الاعتدال بين قوى النفس الثلاثة قوى النفس الغضبية ، قوى النفس الشهوانية وقوى النفـس العاقلـة ، والاعتدال فى استعمال هذه القوى الثلاث يكون بحسن توظيفها فيما خلقـت لأجله ، فالقوى الغضبية يتحقق الاعتدال فى توظيفها بحيث لا يكون صاحبها متهور. ولا جبانا ، لأن وظيفتها تحقيق ملكة الشجاعة ، والشجاعة وسط بين التهور والجبن ، فإذا أفرط فى استعمال القوى الغضبية صار متـهور ، وإذا فرط فى استعمالها وأهملها صار جبانا ، وكلاهما مذموم (الجبن والتهور) .

وكذلك الإفراط أو التفريط فى استعمال القوى الشهوانية كلاهما مذمـوم والمحمود هو توظيفها لتحقيق ما خلقت لأجله وهو حفظ النسل ومـن هنـا شرع الزواج .

وفضيلة القوى العاقلة تتحقق بالحكمة التـى ينبغـى أن يكـون عليـها العقلاء، وأخيرا لا بد أن تسيطر القوى العاقلة علـى القوتيـن الأخـيرتين (الغضبية والشهوانية) حتى يكون الإنسان معتدلا فـى سـلوكه ، لأنـه إذا سيطرت القوى الغضبية صار الإنسان إلى السباع والوحوش أقـرب ، وإذا سيطرت القوى الشهوانية صار إلى الحيوان أقرب أما إذا سـيطرت القـوى العاقلة كان حكيما وإلى الأنبياء أقرب .

يقول الغزالى : فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت فهو حسن الخلق مطلقا ، ومن اعتدل فيه بعضها دون بعضها فهو حسن الخلق بالإضافة إلـــى ذلك المعنى خاصة ، ... وحسن القــوة الغضبيـــة واعتدالــها يعــبر عنـــه بالشجاعة، وحسن القوة الشهوانية واعتدالها يعبر عنه بالعفة ، فإن مالت قــوة الغضب إلى طرف النقصان تسمى جبنا وخوارا ، وإن مالت قوة الشهوة إلى الزيادة تسمى شرها ، وإن مالت إلى النقصان تسمى جمودا ، والمحمود هــو التوسط والطرفان رذيلتان مذمومتان ، والعدل إذا فات فليس له طرف زيــادة ونقصان بل له ضد واحد يقابله هو الجور . وأما الحكمة فيسمى إفراطها فى الاستعمال فى الأغراض الفاسدة خبثا ، ويسمى تفريطها بلها ، والوسط هـــو الذى يختص باسم الحكمة ، ويخلص الغزالى من ذلك إلى القول بأن أمـــهات الفضائل أربعة : الحكمة ، الشجاعة ، العفة ، والعدل ، وعرف الحكمة بأنــها حالة للنفس بها تدرك الصواب من الخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية.

أما العدل فهو حالة نفسية أو هو قوة فى النفس بـــها يســـوس الإنســـان القوى الشهوانية والقوى الغضبية ويضبطهما بضوابط الحكمة حتى يصونهما من الإفراط والتفريط .

أما الشجاعة فقد عرفها بأنها ملكة فى النفس تجعل القوة الغضبية منقادة لمنطق الحكمة فى إقدامها على الفعل أو إحجامها عنه .

ويعنى بالعفة تأدب القوة الشهوانية بآداب الشرع والعقل معــــا ، ومـــن اعتدلت عنده هذه الملكات الأربع صدرت عنه الأفعال كلها على هيئة أخلاقية محمودة فى العقل مرضية فى الشرع .

وقد سبق إلى القول بهذه الفضائل الأربع كل من الفارابى والكندى وابن سينا، لكن على أساس أنها ملكات عقلية وقوى نفسية معيار الاعتدال فيها هو العقل فقط ، والوسطية التى تكون بين طرفيها هى وســـطية عقليـــة ، لكـــن

الغزالى أضاف إلى ذلك شرطا مهما جدا جمع فيه بين وسطية العقل ونـــور الشرع حين جعل الشرع حاكما فى القول بجواز الفعل أو عدم جوازه فلا بـد من أن يكون الفعل مما أمر به الشرع حتى يكون محمودا فى العقل ليجمــع فى ذلك بين نور الشرع ونور العقل معا .

تعديل السلوك عند الغزالى :

مزج الغزالى فكره الأخلاقى بنظريته فى التربية فجعل سلوك الإنســان قابلا للتعديل والتغيير من سئ إلى حسن ومن حسن إلى أحســن ، ورفـض القول بأن أخلاق الإنسان خاضعة للطبيعة والمزاج الذى لا يقبل التعديــل ، خاصة الذين جعلوا الخُلق صورة الباطن كما أن الخلق صــورة الظــاهر ، وكما أن الخلق الظاهرى لا يتغير فكذلك الخُلق البــاطن لا يتغـير وإن أى محاولة فى تغيير خلق الإنسان سوف يكون مصيرها الفشل .

وقد أشار الغزالى إلى هذه القضية فى العديد من مؤلفاته لكــن زادهــا شرحا وتفصيلا فى كتابه " الإحياء " حيث صرح بأن كل كائن حــى يمكـن تعديل سلوكه وتقويم خلقه ، حتى الحيوان نفسه فإنه قابل للتعديل والتغيير فى سلوكه ، فكم من حيوان قد أصبح مستأنسا بعـد أن كــان متوحشـا وذلـك بالترويض والتدريب وكثرة الممارسة ، وليس المقصود من تعديل الســلوك عنده استئصال شأفة الأخلاق الرديئة كلية أو اقتلاعها مــن النفـس وإنمـا المقصود هو الترويض لها لتحصل منها على فائدتها وتتقى شرها ، فإننا لــو قضينا على القوى الشهوانية بالكلية لفاتت شهوة الطعام وهلــك الإنســان ، وفاتت شهوة الجماع وهلك النسل ، وقد ظن ذلك طائفـــة حيـث قـالوا إن المجاهدة تقضى على هذه الشهوات بالكلية . يقول الغزالى : وهيــهات لــهم ذلك . فإن الشهوة خلقت لفائدة ضرورية لا تستقيم الحياة بدونها ، والمطلوب ترويضها بحسن توظيفها .

وأول خطوة يرشد إليها الغزالى فى تقويم السلوك وتعديله أن يتعـــرف الإنسان على عيوب نفسه ويعترف بها ، وهذا أمر يصعب أن تتحقق منــه أو تعترف به ولذلك أشار الغزالى إلى أمور يسترشد بـــها الإنســـان إذا أراد أن يصلح نفسه .

الأول : إن يجلس المرء بين يدى شيخ بصير بعيـــوب النفـــس خبـــير بخباياها ، عالم بأسرارها يتعلم منه ويأخذ عنه ويسترشد بنصائحه وإشـــاراته فى مجاهدة نفسه وكيفية ترويضها ، لأن الأمر فى ذلك يحتاج إلى معلم ثقـــة وشيخ قدوة ، ومجالسة الصالحين عبادة .

الثانى : ألا يصادق إلا صدوقا متدينا شجاعا فى قول الحق فيتخذ منـــه رقيبا على نفسه يرى عيوبه لأن المؤمن مرآة أخيه ، فيلاحظ أحواله وأقوالـه وينبه إلى ما يراه من عيوب ومساوئ.

الثالث : أن يستفيد من ذكر عيوبه على ألسنة أعدائه فإن العادة جـــرت أن العدو مهتم بالبحث عن العيوب والتحدث بها وربما التهويل مـــن شـــأنها والمبالغة فيها ، فعلى المرء أن يجعل ذلك مرآة ينظر فيها إلى مـــا يذكـــره العدو فما كان صحيحا حاول أن يتخلص منه وما كان خطأ احتسبه عند الله .

رابعا : أن يخالط الصالحين من الناس فما رآه مذموما على ألسنتهم اتهم نفسه به لأن الطباع متقاربة ويحاول أن يحاسب نفسه للتخلـــص مـــن هـــذه العيوب .

وإن صدق المرء فى ذلك فإنه يكون قد بدأ الطريق فـــى إصـــلاح ذات البين ، فيحظى بالجود الإلهى فيأخذ الله بيده إلى شاطئ الأمان ويرقـــى فـــى سلم الهداية كما قال تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾ .

وينبه الغزالى إلى خطورة مخالطة الأشرار أو مصادقتهم فإن عـــدوى السوء أسرع إلى النفس وأقوى فى متابعة الهوى كما قال الشاعر :

واحذر معاشـــرة الدنـــى فإنـــها

تعدى كما يعدى السليمَ الأجـــربُ

وأكثر ما يكون ذلك خطرا فى سن الصبا وعمر الطفولة فإن العـــدوى السيئة تكون أسرع من النار فى الهشيم ، ولذلك يحذر الغزالـــى مـــن ذلـــك وينبههم إلى حسن تربية الطفل باختيار أصدقائه وجلسائه ، وأفرد لذلك بابـــا مستقلا فى رياضة الصبيان فى أول نشأتهم ووجه تأديبهم وتحسين أخلاقهم . وقد لخص منهجه فى تربية الطفل وتحسين خلقه فبين ما يجب على الوالـــد نحو ولده من رعاية فيما يأتى :

-تأديبه وتعويده على محاسن الأخلاق وحفظه من مخالطة قرناء السوء.

-أن لا يحبب إليه الزينة والرفاهية لئلا يتعود على مداخل هوى النفـــس فيعسر تقويمه وهذا أسلوب وقائى للعلاج .

-أن يتعود فى تناول الطعام أن يأكل بيمينه ومما يليه وأن يبدا باسم الله.

-أن يتعود على اللباس المحتشم .

-أن يأخذه بأسلوب الثواب والعقاب والمدح أمام النـــاس ، وألا يكـــون عقابه على كل زلة أو خطأ بل الأفضل أن يتغافل عن بعض الأمور ، خاصة إذا خجل الطفل منها وتستر وأخفاها عنك فلا تفاجئه بها ، وألا يكون العقـــاب علنا أمام قرنائه حتى لا تزيد جرأة الطفل وأن يكون العقاب قليـــلا مناســـبا للفعل .

-تعويده على الإعطاء لا الأخذ ، ومنعه من الافتخار على قرنائه بمـــا يملك .

-تعويده على الإقلال من الكلام إلا لحاجة لأن كثرة الكلام توقـع فـى الخطأ .

-تعويده على الصبر وتخويفه السرقة وأكل الحرام .

-إحياء حاسة الرقابة الذاتية بحيث يكون هو رقيبا بنفسه على نفسه حتى تبعث فيه الثقة وقوة الشخصية .

وهذه النصائح التربوية الرفيعة قد جسدها الغزالى فى رسالة عالية القدر تكتب بحروف من ذهب نلفت إليها نظر المربيين ليشغلوا أنفسهم بها منـهجا وأسلوبا راقيا فى تربية الأبناء، وهى رسالة " أيها الولد " .

موقف السلف

بعد ما أوضحنا موقف المعتزلة من القضايا السابقة أحب أن أقف قليلا مع السلف لنرى إلى أى حد كان المعتزلة أقرب الفرق الكلامية إلى موقف السلف رغم ما أثير حولهم من اهتمامات وما أشيع عنهم من أنهم أبعد الطوائف عن منطق الكتاب والسنة .

وينبغى ألا نتوقع هنا أن أعرض بالتفصيل لموقف السلف من جميع القضايا التى عرضنا لها فى موقف المعتزلة لأن هذا يخرجنا عن مقصودنا من البحث، ويكفينا هنا أن نعرض لموقف السلف من هذه القضية : ما هو نصيب الجانب الإلهى من وقوع الشر فى العالم ؟ أو بمعنى آخر ما مصدر الشر فى العالم . وما الحكمة من وجوده إذا كان هناك شر على مذهبهم ؟ ونبدأ بتحديدهم لمعنى الشر ومفهومه عندهم .

مفهوم الشر عند السلف :

يذهب ابن قيم الجوزية فى تحديد معنى الشر إلى أنه ... (وضع الشئ فى غير محله فإذا وضع فى محله لم يكن شرا) [1]وذهب إلى هذا المعنى أيضا شارح العقيدة السلفية الطحاوية (ابن أبى العز المتوفى سنة ٧٩٢هـ حيث حدد لنا معنى الشر بأنه (وضع الشئ فى غير محله اللائق به ولو وضع فى موضعه اللائق به لم يكن شرا) [2]وتحديد مفهوم الشر على النحو السابق يجعله قريبا من تحديد معنى الظلم إن لم يكن هو ؛ هو .

ولقد تنبه إلى هذا التقارب فى المعنى كل من ابن القيم الجوزية وابن أبى العز حيث صرحوا بأن الشرك ظلم ، والظلم هو وضع الشئ فى غير

(١) شفاء العليل : ٢٤٨.

(٢) شرح الطحاوية في العقيدة : ١٧ .

محله المناسب له ، والله سبحانه وتعالى قد نزه نفسه عن الظلم ، كما أنه سبحانه لا يضع الأشياء فى غير مواضعها اللائقة بها، لهذا فإن فعله كله خير لا شر فيه وقضاؤه خير لا شر فيه ، وقدره خير كله لا شر فيه .

وتحديد الشر بالمعنى السابق يجعل القضاء الإلهى منزها عن التعلق بالشر بحال ما ، لأن القرآن قد صرح بتنزيه الله عن الظلم وإرادته ، وهم قد وحدوا بين معنى الشر ومعنى الظلم وهذا بالتالى يجعل النص حاكما بتنزيه القضاء الأزلى عن الشر ، وما يلاحظه بعض الناس من مظاهر الشر فى العالم من المصائب والبلايا أو الخلقة المشوهة فإن ذلك لم يكن فعله عبثا ولا خاليا من الحكمة ، والأمر فى ذلك كالصانع الماهر الحاذق فى صنعته حيث يختار الأجزاء المناسبة لمكانها المناسب ، فالذى يأخذ الخشبة العوجاء أو الحجر المكسور ليضعها فى مكانها المناسب فى المقعد أو الجدار فإن ذلك يكون منه عدلا وحكمة وفعله بذلك خير لا شر فيه ، ويمدح لأجله ، ولا يعيب المقعد إن كان فيه قطعة عوجاء مادام المقعد يحتاج إليها فى ماهيته وإبراز هيئته الكاملة ، والذى يضع العمامة على الرأس والحذاء فى القدم لم يفعل بذلك شرا وإنما وضع كل شئ فى مكانه المناسب له .

والله هو الذى خلق العالم وهو أعلم بما يصلح شأنه ، ويعمل على انتظام أحواله . فإذا قضى على بعض الناس بنوع من الآلام أو البلاء أو شئ مالا يوافق أهواءهم فهو أعلم بأن ذلك هو المناسب لأحوالهم ، وما هم عليه من سلوك . وأن ذلك هو العلاج المناسب لأمراضهم وعللهم ، وهو بذلك يكون قد وضع الشئ فى موضعه اللائق به ؛ وذلك خير من حيث حكمته ، وإن كان فى نظر الناس يعتبر شرا فذلك لأنه لم يوافق أهواءهم وأمانيهم .

ولو تأملنا أفعل الله فى خلقه وأمره ونهيه فإننا نجد أنه قد وضع كل شئ فى موضعه اللائق به والمهيأ له ، وهو لا يأمر إلا بتحصيل المصالح

وتكميلها ولا ينهى إلا لتعطيل المفاسد وتقليلها ، وإذا تعارض أمـــران فإنـــه يرجح أحسنهما وأنفعهما للعبد .

فالمأمور به هو الخير دائما لأنه وضع للشئ فى موضعه المناسب لـــه ، وفعل المنهى عنه وضع الشئ فى غير محله ولهذا فإننا نجد القرآن الكريم قد أمر الناس أن يأخذوا بأحسن ما نزل إليهم من ربهم دائما .

وإذا كان هذا شأنه سبحانه فى أمره ونهيه ، فلقد كان هذا شأنه أيضا فى قضائه وقدره .

لذلك كانت أفعال الله كلها خير وقضاؤه كله خير لا شر فيه ؛ فيجـب أن نبحث عن مصدر الشر بعيدا عن الجانب الإلهى ، لأن العقل يقرر أن الله قـد وضع الأمور فى مواضعها اللائقة بها فلا نرى فى خلقه من تفاوت سبحانه ، وهنا أمور لابد من بيانها فى موقف السلف.

الأمر الأول : أنهم يجمعون على أن الأمور العامة الكلية لا تكـــون إلا خيرا أو مصلحة للعباد ، كالمطر وإرسال الرســـل وخلـــق النـــار والمـــاء والعناصر الأولية وانطلاقا من هذا الأصل فلا يجوز أن يؤيـــد الله الكـــذاب بالمعجزة لما يترتب على ذلك من مفاسد تعم جميع الناس وتفســـد أحوالـــهم الدينية والدنيوية معا إذ لو أيده الله بالمعجزة لما كان هناك فرق بيـــن النبـــى والمتنبى والكاذب والصادق ، وارتفع التمييز بين الهدى والضـــلال والخـــير والشر[1] .

الأمر الثانى : أنهم يفرقون بين جانبين فى فعله تعالى :

الجانب الأول : فعله القائم به ، والمتصف به والذى لا يشركه فيه أحـــد من خلقه . كالخلق ، والرزق ، والإحياء ، والإماتة .

---

(١) انظر الطحاوية ص ٢٦٦ الحسنة والسيئة لابن تيميه ص ٤٦ .

الجانب الثانى : مفعوله القائم بغيره والمباين له ، والمنفصل عنه ، والذى لا يجوز أن يتصف به وأن كان هو خالقه كالأكل والشرب والإحراق والسخونة والبرودة وخصائص المادة .

وأفعال الله القائمة به والمتصف بها كلها خير لا شر فيها بوجه من الوجوه ، اما مفعوله المنفصل عنه والمباين له ، فقد يوجد فيه الشر ، وهنا ينبغى أن نسأل ما مصدر هذا الشر ؟ إن أفعال الله قائمة به واشتقت منها أسماؤه الحسنى وليس فى واحد منها أنه فاعل للشر أو خالق له أو متصف به.

أما مفعولاته تعالى المنفصلة عنه فقد خلقها سبحانه وجعلها صالحة لفعل الشئ وضده، وصالحة للاستعمال فى الخير والشر ، ووكل بها الإنسان ليتصرف فى توجيهها كيف يشاء مع مسئوليته الكاملة عن ذلك ، فالله خلق فى الإنسان القوة الشهوانية والقوة الغضبية ليستعين بهما على حفظ النسل والنفس . وأراد الله منه أن كلا منها يستعمل فيما خلقت لله .

وخلقه سبحانه لهاتين القوتين خير لا شر فيه ، وهذا فعله تعالى القائم به ، فإذا أساء الإنسان فى تصريفهما واستعمالهما فى غير ذلك يكون ظالما . وهو بذلك فاعل شر ، حيث لم يضع كلا منهما فى موضعها المناسب لها ، والاستعمال فعل الإنسان وليس فعلا لله ، وهذا شر ينسب إلى العبد ، وليس إلى الله ، لأن فعل الله هو الخلق من العدم وذلك خير ، وفعل الإنسان هو إساءة استعمالها وذلك شر فالخلق فعله تعالى القائم به وهو خير لا شر فيه ، والمخلوق مفعوله المنفصل عنه والمباين له وهو الذى وقع منه الشر به . والخلق ينسب إلى الله والفعل ينسب إلى العبد .

وهذه التفرقة بين فعله تعالى ومفعوله مهمة فى هذه القضية وغيرها ، حيث تبين لنا ما هو لله وما هو للإنسان وأى جانب من الجانبين يصدر عنه الشر .

وقد تنبه السلف إلى أهمية هذه التفرقة واستعملوها فى جميع القضايا التى تتصل بالعلاقة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى وعرفوا لكل فعل منهما خصائصه وما يتصف به ، واعتمدوا عليها فى تفسير كثير من المشاكل الكلامية ، وإذا طبقت هذه التفرقة على جميع الأفعال أو المخلوقات ستجد أن ما يخص الجانب الإلهى منها إنما أراد الله به النفع والمصلحة ولكن يعرض الشر عليها من فعل الإنسان ولسوء اختياره .

ولقد نبه القرآن إلى هذه الحقيقة الهامة ، وهى أن الإنسان هو مصدر الشر فى العالم بسوء فعله وسوء اختياره ، ولهذا أمرنا القرآن بالاستعاذة من شر المخلوق لأنه هو الذى يأتى منه الشر ولم يأمرنا بالاستعاذة من شر الخالق .

وهذا يوضح لنا أن الشر فى مفعولاته تعالى وليس فى فعله هو ، والفرق كبير بين الأمرين .

الأمر الثالث : أنهم يجمعون على أن الشر المطلق أو الشر المحض لا وجود له ، لأنه ليس داخلا فى الخطة العامة الإلهية للكون ، ولا تتعلق الإرادة به وإنما الشر الموجود هو الشر النسبى الإضافى ، وهذا النوع هو الذى تختلف حوله الأنظار وتعدد الآراء ، فقد يكون شرا بالنسبة لنا وخيرا بالنسبة لغيرنا وهذا النوع يسميه السلف بالشر الوجودى [1] وهو شر فى حق

---

(١) انظر كتاب التوحيد لابن تيميه تحقيق د. محمد الجليند ص ٣٠ وشفاء العليل ٢٥٢ وشرح الطحاوية ١١٧-١٧٣ .

من تألم به فقط ، فقد تكون مصائب قوم عند قوم فوائد والخير والشـــر هنـــا بحسب العبد المضاف إليه فمن لم يتألم به فلا يكون فى حقه شرا .

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول فى حديث الرؤيا (خيرا لنـــا وشرا لأعدائنا خيرا تلقاه وشرا توقاه) ولهذا فإنه ليس فى مخلوقات الله مـــا يؤلم الخلق جميعهم دائما ولا ما يؤلم جمهورهم دائما ، ومخلوقـــات الله إمـــا منعمة لهم أو لجمهورهم فى معظم الأوقات .

وهذا النوع من الشر الإضافى يوجد فيه وجه آخر هو باعتباره خـــير ، ويحسبه يكون حسنا لا قبح فيه ، وهذا الوجه هو أغلب وجهيه ، فالله لم يخلق شيئا ما إلا لحكمة ، وتلك الحكمة هى وجه حسنه ، وهى المقصود الأول من الفعل أما ما فيه من الشر فذلك يرجع إلى اعتبارات إنسانية ليست مقصـــودة بالدرجة الأولى ولكنها قد تكون مقصودة قصد الوسائل لا الغايات ومن هنـــا صرح كثير من الفلاسفة المسلمين وغيرهم بأن الخير مقصود بالذات والشـــر مقصود بالعرض .

الأمر الرابع : أن هذه الشرور لا يصح نسبتها إلى الله بحال مالا مـــن جهة العلة الفاعلة ولا من جهة العلة الغائية .

أما من جهة العلة الفاعلة فإن سبب وجود ما يسميه الإنسان شرا إنمـــا هو الإنسان نفسه لسوء اختياره للأمور ، وهذا يرجع إلـــى جـــهل الإنســـان وحاجته، بمعنى فراغ نفسه من العلم والغنى ، فعدم العلم سبب فى ألم الجهل، والمحرمات التى قد يرتكبها العبد إنما يفعلها إما لجهله بعواقبها أو لحاجتـــه إليها ، وعدم العلم وعدم الغنى ليس شيئا موجودا حتى يضاف وجوده إلى الله ويقال أن الله سبب فى وجود هذا الشر ، وإنما يرجع ذلك إلى قصور الإنسان أو تقصيره . فسبب عدم العلم هو انعدام أسبابه من النظر التام والخضـــوع لقبول الحق والإذعان له ، وهذا يرجع بالتالى إلى عدم قيام المقتضـــى فـــى

النفس لعدم انشغالها بما ينفع ، وقد يرجع هذا إلى وجود مانع قائم بالنفس كانشغالها بضد ذلك ، من معانى الكبر أو الحسد ، ووجود هذه المعانى الخبيثة فى النفس يرجع إلى عدم انشغالها بمعانى الحق والخير وفراغها منه ، فتعتاض النفس عن هذه المعانى الطيبة بغيرها من المعانى الخبيثة والتصورات الباطلة والخيال الزائف .

وفعل المعصية لم يقع من النفس إلا لعدم انشغالها بفعل الطاعة وعدم انشغالها بفعل الطاعة هو شر النفس الذى كان يستعيذ منه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله : (اللهم إنا نعوذ بك من شرور أنفسنا) وقيام معانى الشر بالنفس يترتب عليه سيئات الأعمال التى كان يستعيذ منها الرسول فى نفس الدعاء السابق بقوله : (ونعوذ بك من سيئات أعمالنا) .

فشر النفس سبب فى سيئات الأعمال التى هى عقوبة وجودية على شر النفس القائم بها ، وهذه المعانى ترجع كلها إلى العبد ، وتنسب إليه ، ولا تنسب إلى الله تعالى ، لأن الله قد هدى النفوس إلى ما يصلحها وفطرها على ذلك ، فلما انشغلت النفوس عن هدى ربها استحقت بذلك العقوبة .

وأما من جهة العلة الغائية فإنه قد ثبت بالعقل والنقل إن الله عالم بكل شئ ، غنى عن كل شئ ، حكيم فى فعله ، ومن كان كذلك فإن غاية فعله لا بد أن تكون حميدة ومصلحة فكل ما يخلقه الله هو باعتبار غايته خير وحكمة وجهلنا بوجود هذه الحكمة لا يلغيها .

وينبغى أن يعلم هنا أن أول ذنب يقع من المكلف يكون بسبب التخلية بينه وبين نفسه لإقامة الحجة على العبد ، والله لم يدع المكلف إلى نفسه إلا بعد ان ينصرف العبد عن ربه ، فالله لم يمنع عونه عن عبده إلا بعد أن يقدم

العبد السبب منه فيخلى الله بينه وبين نفسه فتقوده إلى التهلكة [1] ففراغ القلب عن ذكر الله سبب فى التخلية بين العبد ونفسه ، والتخلية سبب فى فعل المعصية، وكل هذه الأمور يرجع سببها إلى العبد وليس إلى الله والله غرس فى النفوس محبة الحق والخير ، فكونها لا تطلب ذلك يعد أمرا عدميا لا يضاف إلى الله فلا يضاف إلى الله عدم علم العبد بالحق ولا عدم إرادته له . ولما كانت النفوس بطبعها مريدة ومتحركة فلابد لها من مراد تطلبه وتسعى فى تحصيله ؛ وإذا لم تنصرف إرادتها إلى تحصيل الخير فلابد أن تنصرف إلى تحصيل الشر وذلك بسبب نقص علمها أو عدمه بالكلية .

وحركة النفس نحو تحصيل أحد المرادين من تمام كونها نفسا ومن لوازمها ، فالله قد جمع فى الإنسان بين قوتين كل منهما تحاول أن تتحرك نحو تحقيق كمالها .

القوة الأولى : قوى النفس وهى قوة إرادية اختيارية تتحرك بإرادة الإنسان واختيار .

القوة الثانية : وهى القوة الطبيعية المتحركة بغير إرادة ولا اختيار .

وكل من هاتين القوتين لها لوازم تلزم عنها ؛ وهذه اللوازم قد تكون سببا فى أمور أخرى تلزم عنها ، وقد تعارض كل منهما الأخرى وتضادها ولكن كل منهما دائمة السعى والحركة نحو تحقيق كمالها . وعن هاتين الحركتين ينشأ الشر والخير . فى سلوك الإنسان .

وقد تشتد الرغبة فيه حسب قوة دوافعه الناشئة عن هاتين الحركتين أو ضعفهما ، والخير الناشئ عن هذه الحركة مقصود لذاته ، أو لكونه وسيلة

---

(١) انظر أيثار الحق على الخلق لابن المرتضى ٢ /٢٦٤ ، ومنهاج السنة النبوية ٢/٢٥ ، الحسنة والسيئة ٨-٨١ .

إلى خير آخر أعظم منه ... أما الشر الذى ينشأ عن هـــذه الحركـــة فليـــس مقصودا لذاته وليس هو غاية هذه الحركة ، ولا تكون النفس نفسا إلا بـــهذه الحركة ، لأنها من كمال كون النفس نفسا والأمر فى ذلك كالنار ، فإن مـــن تمام كونها نافعة ومفيدة أن تحرق كل ما يقابلها أو يعرض لها ، فمن تمـــام كونها نارا أن تكون حارقة [1] .

وإذا قيس ما فى الحركة من خير إلى ما فيها من شر فإن الشر يكـــون ضئيلا جدا بالقياس إلى الخير ، والحكمة تقتضى ألا يفوت الخـــير الراجـــح لأجل الشر المرجوح ، ولا يجوز القول بأن الأولى عدم ذلك ، لأن وجـــود الشئ بدون لازمه أمر محال ، لأن تحقيق معنـــى الابتـــلاء فـــى التجربـــة الإنسانية لا يتم إلا بوجود هذه اللوازم ووجود أسبابها ضرورى كمـــا ســـبق بيان ذلك .

هذه الأمور السابقة تعد محل اتفاق بين جمـــهور الســـلف ومـــن أخـــذ بمنهجهم فى تفسير المشكلات الغيبية ، وإذا أنعمنا نظرنا فى هـــذه القضايـــا وقارنا بينها وبين ما اتفق عليه المعتزلة فإننا نجد أن هناك اتفاقا إلى حد كبير بين النتيجة التى ينتهى إليها كل من الاتجاهين ، حقيقة قد نجد خلافـــا فـــى المنهج أو فى استعمال بعض الألفاظ كمصطلحات معينة ، ولكن الخلاف فـــى المنهج لا يعنى بالضرورة الخلاف فى النتائج كما أن اختلاف الألفاظ لا يعنى بالضرورة اختلاف المضمون أو المعنى المراد .

<u>مقارنة :</u>

إذا كنا نريد أن نبين وجه الشبه أو التقارب بين النتائج التى انتهى إليـــها المعتزلة والسلف حول هذه القضية بالذات فإن ذلك يتضح أمامنا فيما يأتى :

---

(١) انظر شفاء العليل ٣٣٨ - ٣٣٩ .

أولا : هناك اتفاق بين السلف على أن الشر لا ينسب إلى الله لا من جهة سببه ولا من جهة غايته ، لأنه تعالى عالم بذاته ، غنى بذاته ، حكيم لا يفعل العبث ، أى أن العلم والغنى والحكمة تعد أصولا فى نفى نسبة الشر إلـــى الله تعالى، وإذا رجعنا قليلا إلى ما سبق أن قرره المعتزلة سنجد لأنهم بنوا رأيهم فى إثبات الحكمة الإلهية على أساس أنه تعالى عالم لذاته ، غنى بذاته ، ومن كان كذلك لا يفعل القبيح ، أى لابد أن يكون حكيما فى فعله وإذا ثبتت حكمته تعالى انتفى عنه أن يفعل الشر أو يريد الشر أو يقضيه . فالجانب الإلهى عند كل من السلف والمعتزلة منزه عن فعل الشر فلا ينسب إليه الشر ولا يضاف إلى فعله والإنسان هو مصدر ذلك الشر وفاعله بسوء اختياره لجهله وحاجته.

ثانيا : اتفق المعتزلة على وجوب رعاية الصلاح والأصلح فـــى فعلـــه تعالى ، واللطف بعباده ، ومعنى رعايته تعالى للصلاح والأصلح واللطـــف لعباده أن الأمور العامة الكلية التى تتعلق بالعباد وأحوالهم قضـــاءا وقـــدرا وأمرا أو نهيا يجب أن تكون خير أو إصلاحا للمكلفين ، وهـــذا مـــا قـــرره السلف أيضا وكان محل اتفاق فيما بينهم فإن الأمور العامة الكلية لا بـــد أن تكون خيرا ومصلحة للعباد وهذا المبدأ يتفق تماما مع القاعدة القرآنية الكريمة (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وهذا يؤكد أن الجـــانب الإلـــهى منزه عن فعل الشر . غير أن السلف يرفضون استعمال لفظ الوجوب فى حق الله تعالى .

ثالثا : يفرق السلف تفرقة حاسمة بين فعله تعالى ومفعوله ، ففعله خـــير كله وقد يوجد الشر فى بعض مفعولاته ، وهذه التفرقة نجدها – مفصلة عنـــد المعتزلة وخاصة عند الإمام يحى بن الحسين فى رده على مسائل محمد بـــن الحسن ابن الحنفية ، حيث يفرق بوضوح بين ما ينسب إلى الله تعالى ومـــا

ينسب إلى العبد منه ، وما يمكن أن نصف الله به وما نصف به العبد ، فـــالله خلق الإرادة من العدم ووجودها خير من عدمها ، والإنسان هو الذى يستعمل الإرادة ويصرفها فالخير يأتى من الوجود والشر يطـــرأ علـــى الاســـتعمال والوجود ينسب إلى الله والاستعمال ينسب إلى العبد فالله تعالى (.... خلـــق الرجل للمشى فمشى الإنسان وخلق الأذن للسمع فســـمع الإنســـان ، وخلـــق الأنف للشم فشم الإنسان ، وخلق العين للنظر فنظر الإنسان ... فمـــا ينالـــه الإنسان من تلك الأداة فهو فعله وليس من فعل الله لا ينسب إليـــه إلا خلـــق الأداة فقط ، وما يقال فى ذلك يقال على بقية الأدوات التى خلقها الله لينفع بها الإنسان فأساء الإنسان استعمالها .

الفهرس

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

۞ ۞ ۞